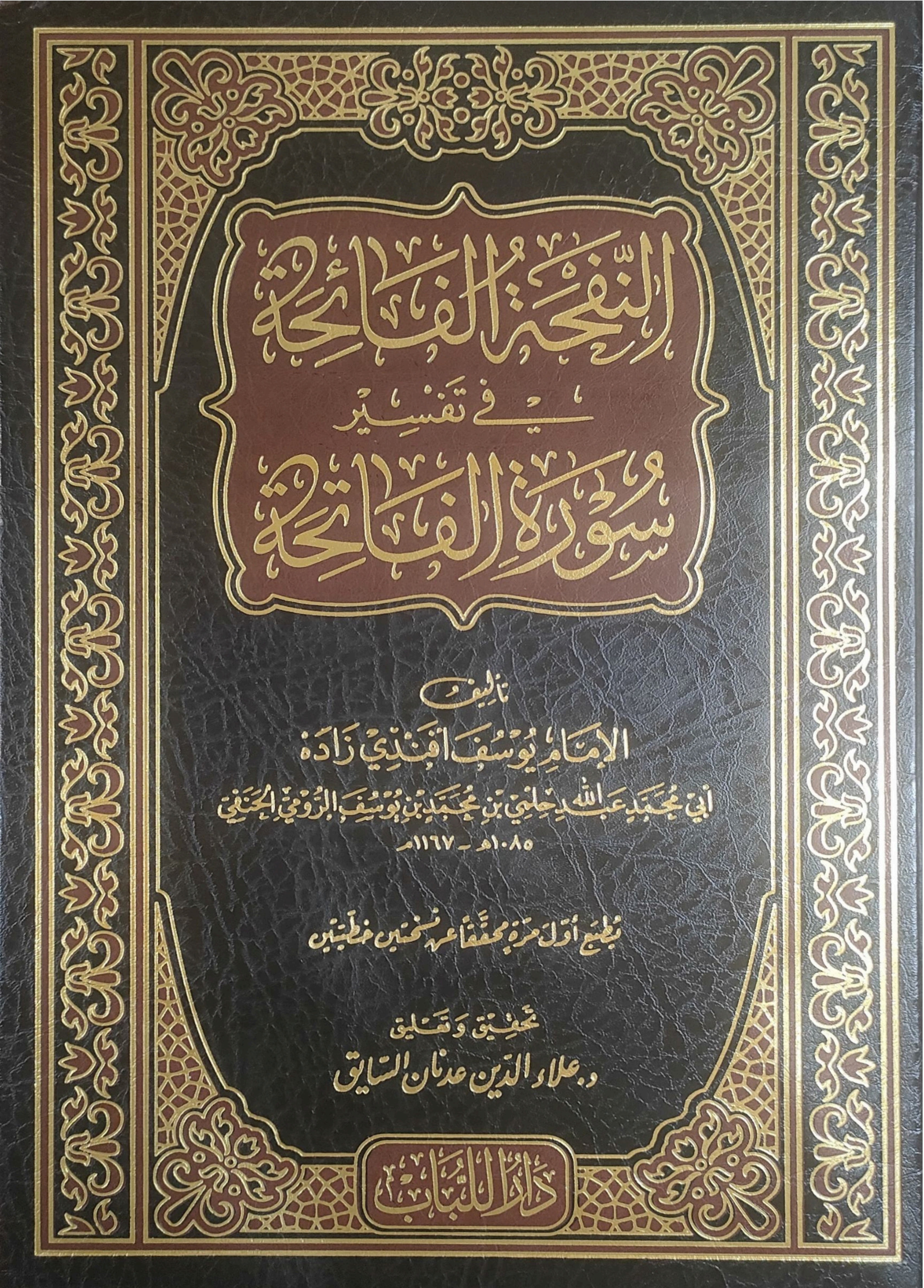
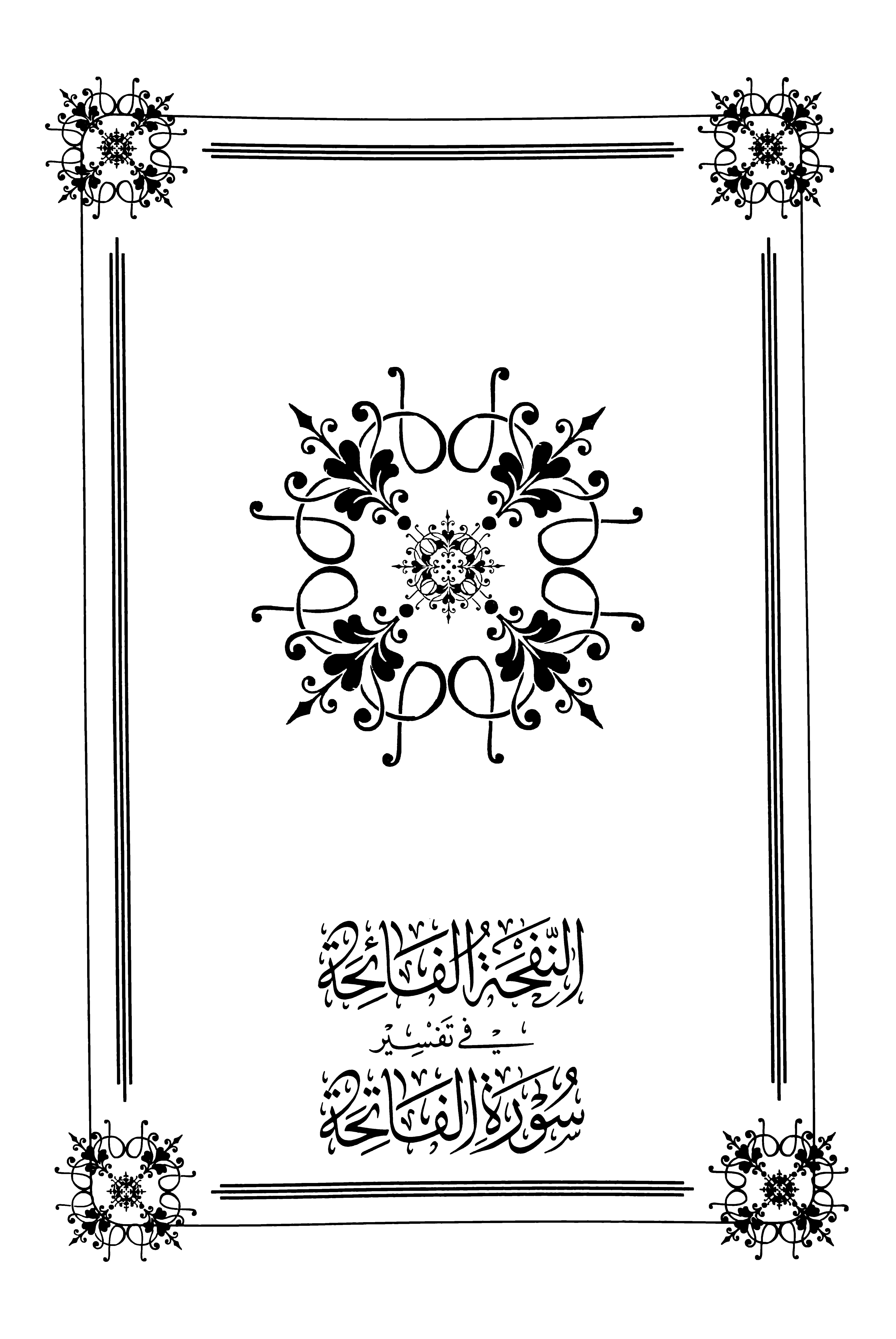
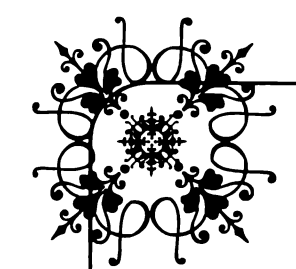
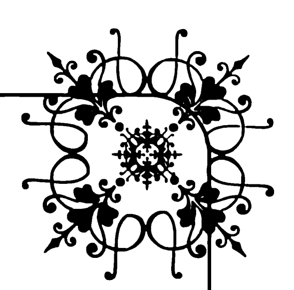

النفحة الفائحة
في تفسير
سورة الفاتحة
تأليف
الإمام يوسف أفندي زاده
أبي محمد عبد الله حلمي بن محمد بن يوسف الرومي الحنفي
١٠٨٥هـ - ١١٦٧هـ
تطبع أول مرة محققاً عن نسختين خطيتين
تحقيق وتعليق
د. علاء الدين عدنان السايق
دار اللباب


النفحة الفائحة
في تفسير
سورة الفاتحة

الطبعَة الأولىٰ

١٤٣٨هـ-٢٠١٧م



دَارُ اللُّبَابِ

لِلدِّرَاسَاتِ وَتَحْقِيقِ التُّرَاثِ

تركيا - اسطنبول - الفاتح - اسكندر باشا - كزتاش - مفرق بنك الكويت

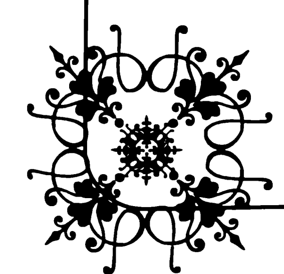
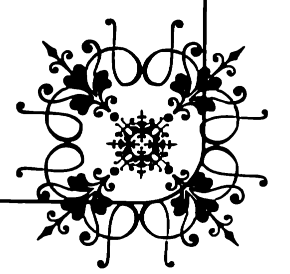
مقابل مستشفى الفاتح - بناء رقم ٧ - ط ٥

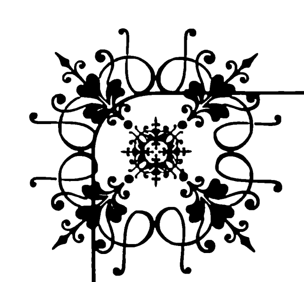
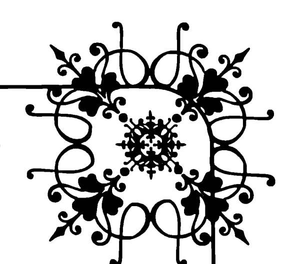
İskenderpaşa mh. Kıztaşı cd. No:7 D:5 Fatih (Özel Fatih Hastanesi Karşısı)

Lubab Yazma Eserleri İhya ve İlmi Araştırma Yayınları

Tel: 00902125255551 - Mob: 00905454729850

Www.allobab.com - Email: info@allobab.com

النفحة الفائحة
في تفسير
سورة الفاتحة

تأليف

الإمام يوسف أفندي زاده

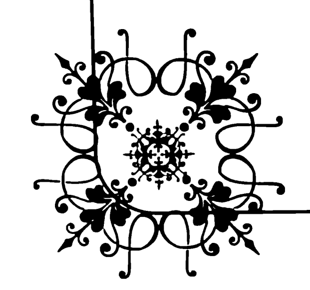
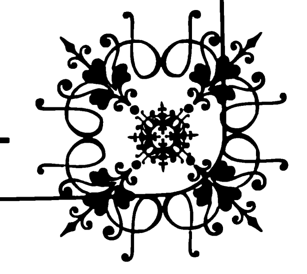
أبي محمد عبد الله حلمي بن محمد بن يوسف الرومي الحنفي

١٠٨٥ - ١١٦٧هـ

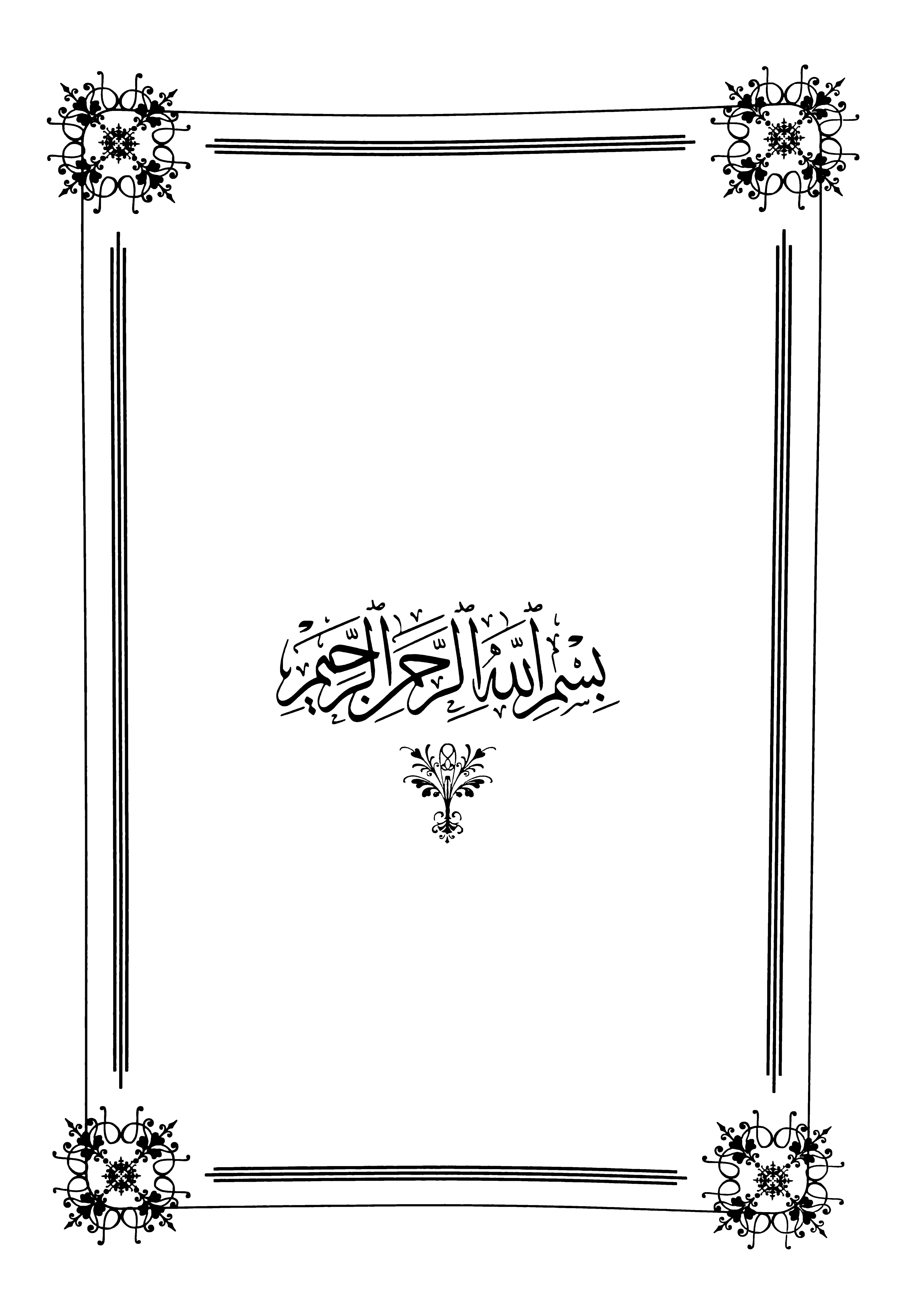
يطبع أول مرة محققاً عن نسختين خطيتين

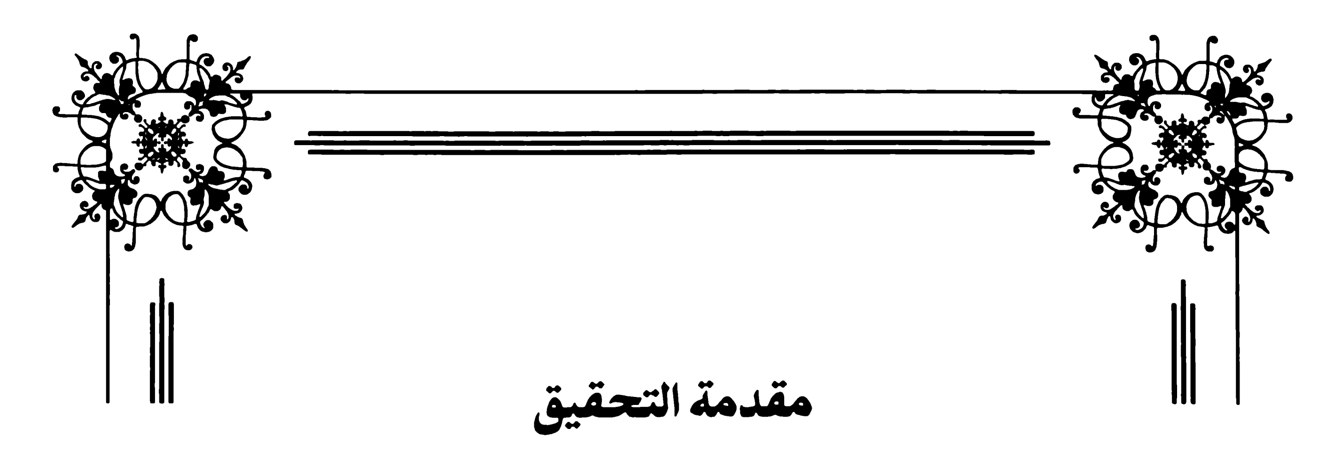
تحقيق وتعليق

الدكتور علاء الدين عدنان السايق

دار اللباب


بسم الله الرحمن الرحيم



مقدمة التحقيق

الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين، ولا عدوان إلا على الظالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ربُّ العالمين، وإله المرسلين، وقيُّومُ السماوات والأرضين، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله المبعوث بالكتاب المبين، الفارق بين الهدى والضلال والغي والرشاد والشك واليقين، وعلى آله وصحبه ومن اتبع هداه إلى يوم الدّين.

أما بعد:

فإنَّ القُرآنَ الكريمَ مَنْبعُ الأسرار، وعلومُه لا تتناهى ما تعاقبَ الليلُ والنَّهار، لذلك أكبَّ العلماءُ منذ القديم على دراسة كتاب الله، والنَّهْل من مَعِينه، والتَّبحُّرِ في عُلومِه، مُفسِّرين ما غمض من ألفاظه، مُوضحِين ما دَقَّ من معانيه، مُظْهِرين إعجازَه، وكاشفين ألغازَه، كُلُّهم قد ورد على حِياضِه، فأدلى بدلوه، كلٌّ على قدر علمه ومبلغ فهمه، فهذا مقلٌّ، وهذا مستكثر...

فمِنْ مفسِّرٍ لعموم القرآن من فاتحته إلى منتهاه، إلى مفسِّرٍ لأفراد من السور الفخام...

وإن من أعظم السور التي كثر عناية العلماء بها، وكثرت حولها المصنفات (سورة الفاتحة)، حتى كان أكثر سورة في القرآن الكريم صُنّف في تفسيرها مؤلفات مستقلة هي «سورة الفاتحة» فقد بلغ عدد المؤلفات المطبوعة في

تفسيرها سبعة وتسعين كتاباً، والمخطوطة ثلاثاً وتسعين مخطوطة، والمفقودة سبعة وثلاثين مؤلَّفاً[1].

وما ذاك إلا لأنها جامعة لمقاصد القرآن العظيم، فلهذه السُّورة العظيمة فضائل وخصائصُ عديدةٌ، ولم يثبت في فضائلِ شيءٍ من السُّور أكثر مما ثبت في فضلِها، وفضلِ «سورة الإخلاص»، فمن فضائلِها:

١ ـ أنَّها أعظمُ سورةٍ في القرآن وأفضل، ففي «صحيح البخاريِّ» عن أبي سعيدِ بن المُعلَّى قال: قال لي رسول الله ﷺ: **«ألا أعلِّمك سورةً هي أعظم سورةٍ في القرآن قبل أن تخرجَ من المسجدِ؟»**. قال: فأخذ بيدي، فلمَّا أراد أن يخرج من المسجد قلتُ: يا رسول الله، إنَّك قلتَ: لأُعلمنَّك أعظم سورة في القرآن. قال: **«نعم، الحمدُ لله ربِّ العالمين، هي السبعُ المثاني والقرآن العظيم الذي أُوتيته»**[2].

وروى الإمامُ أحمدُ من حديثِ عبدِ الله بنِ جابرٍ قال: قال لي رسولُ الله ﷺ: **«ألا أخبرك يا عبد الله بن جابر بِخَيْرِ سُورَةٍ فِي الْقُرْآنِ»**. قلت: بلى، يا رسول الله. قال: **«اقرأ: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ حتَّى تختمها»**[3].

٢ ـ أنَّه لم ينزل في القرآن، ولا في التَّوراةِ ولا في الإنجيلِ، مثلُها، فروى أبو هريرةَ عن أُبيِّ بنِ كعبٍ قال: قال رسولُ الله ﷺ: **«ما أنزل اللهُ تبارك وتعالى**

---

(١) «المؤلفات المفردة في تفسير سورة الفاتحة»: عرض ودراسة ـ للباحث أمين بن عبدالرحمن السكاكر ـ رسالة ماجستير ـ جامعة القصيم ـ كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ـ السعودية.

(٢) «صحيح البخاري» (٤٤٧٤).

(٣) «المسند» (٤/ ١٧٧).

فـي التَّـوراةِ ولا في الإنجيـلِ مثلَ أمِّ القـرآن، وهي السَّـبعُ المثاني»[1].

وعن ابنِ عبَّاسٍ في قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِى وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ ﴾ [الحجر:٨٧] قال: هي أمُّ القرآن، استثناها الله تعالى لأمَّة محمدٍ ﷺ، فذخرها لهم ولم يُعْطَها أحدٌ قبل أمَّة محمدٍ ﷺ[2].

٣ ـ أنَّها من كنزٍ من تحتِ العَرش، فعن أنسٍ عن النبيِّ ﷺ قال: «**إنَّ الله عزَّ وجلَّ أعطاني فيما مَنَّ بهِ عليَّ: إنِّي أَعطيتُك فاتحةَ الكتابِ، هي مِنْ كنوزِ عَرشِي، قسمْتُها بَيني وبَينكَ نِصْفَين**».

٤ ـ أنَّ هذه السُّورةَ مختصَّةٌ بمُناجاةِ الرَّبِّ تعالى، ولهذا اختصَّت الصَّلاةُ بها، فإنَّ المصلِّي يُناجي رَبَّه، وإنَّما يُناجي العبدُ رَبَّه بأفضلِ الكلامِ وأشرفِه، وهي مقسومةٌ بينَ العبدِ والرَّبِ نصفين، فنصفُها الأوَّل ثناءٌ للرَّبِّ عزَّ وجلَّ، والرَّبُّ تعالى يَسمَعُ مُنَاجَاة العَبدِ له، ويردُّ على المناجِي جوابَه ويسمعُ دعاءَ العبدِ بعدَ الثناءِ ويُجيْبُه إلى سؤالِه، وهذه الخصوصيّةُ ليسَتْ لغيرِها من السُّوَرِ، ولم يثبت مثلُ ذلك في شيءٍ من القرآن إلا في خاتمة «سُورة البقرة»، فإنَّها أيضًا من الكنز الذي تحت العَرش، ويُجابُ الدُّعاءُ بها كدعاءِ الفاتحة، غيرَ أنَّ الفاتحةَ تمتازُ عليها مِن وجهين:

أحدُهما: الثناءُ أوَّلها، وتلك لا ثناءَ فيها، وإنَّما فيها أخبارٌ عن الإيمانِ، والفاتحة تتضمَّنُه.

والثاني: أنَّ دُعاءَ الفاتحة أفضل، وهو: هداية الصراط المستقيم الذي لا نجاة بدُونِهِ، وتلك فيها الدُّعاءُ بما هُوَ مِن لواحِقِ ذلك وتتماتِه، ولا يُمكن حُصُولُهُ بدُونِ هِدَايةِ الصِّراطِ المستقيم.

---

(١) «زوائد المسند» (٥/ ١١٤)، و«سنن النسائي» (٩١٤).

(٢) رواه أبو عبيد في «فضائل القرآن» (١١٨).

٥ ـ أَنَّها متضمِّنة لمقاصِدِ الكتبِ المنزَّلةِ مِن السَّماءِ كلِّها، فذكرَ ابنُ أبي حاتمٍ بإسناده عن الحَسنِ قال: أنزل الله سُبحانه أربع مئة كتاب وأربعة كتب، جَمَعَهَا في أربعةِ كتبٍ: التَّوراة والإنجيل والزَّبور والقرآن، وجمع الأربعة في القرآن، وجَمع القرآن في المفصَّل، وجَمع المفصَّل في الفاتحةِ، وجمع عِلم الفاتحةِ في: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾.

وروى أبو عُبيدٍ بإسنادِه: عن الحسنِ، عن النبيِّ ﷺ قال: «**مَنْ قرأَ فاتحةَ الكتابِ فكأنَّما قرَأَ التَّوراةَ والإنجيلَ والزَّبورَ والفرقان**»[(١)].

ويَشهَدُ لهذا تسميتُها: أمَّ الكتاب، وأمُّ الشيء: أصْلُهُ ومجتمعُه.

وبيان اشتمال هذه السُّورة على جميع مقاصدِ الكتب المنزَّلة على وَجه الاختصار:

أنَّ الله سبحانه وتعالى إنَّما أرسَل الرُّسَلَ وأنزلَ الكتبَ لدُعائِه الخلق إلى مَعرفتِه وتوحيدِه، وعبادتِه ومَحبتِه والقُربِ منهُ والإنابةِ إليه؛ هذا هو مقصُود الرِّسالة ولبُّها وقُطبُ رحاها الذي تدور عليه، وما ورَاءَ ذلك فإنَّها مُكملاتٌ ومُتمماتٌ ولواحق؛ فكلُّ أحدٍ مفْتقِرٌ إلى معرفة ذلك عِلْمًا، والإتيانِ بهِ عملاً، فلا سَعَادةَ للعَبدِ ولا فلاحَ ولا نجاةَ بدون هذين المقصَدين.

وسورةُ الفاتحةِ مُشتملةٌ على مَقاصِد ذلك، لأنَّها تضمَّنت التَّعريفَ بالرَّبِّ سبحانه بثلاثة أسماءٍ ترجعُ سائرُ الأسماءِ إليها، وهي: (اللهُ) وَ(الرَّبُّ) و(الرَّحمنُ)، وبُنيَتِ السُّورةُ على الإلهيَّة والرُّبوبيَّة والرَّحمة؛ فـ ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ مَبْنيٌّ على الإلهيَّة، و﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ مَبْنيٌّ على الرُّبوبيَّة، وطلبُ الهداية إلى

---

(١) «فضائل القرآن» (١١٧).

صراطِـه المسـتقيمِ مَبْنيٌّ على الرَّحمـةِ، والحمدُ يتضمَّـنُ الأمُورَ الثلاثـة فهو تعالى محمـودٌ علـى إلهيَّتِـه ورُبوبيَّتِـه ورَحمتِه.

والثَّناءُ والمجدُ كمالان لحمده، وتضمَّنت السُّورةُ: توحيدَ الإلهيَّةِ والرُّبوبيَّةِ بقولهِ: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، ولما كانَ كلُّ أحدٍ مُحتاجًا إلى طلبِ الهِدايةِ إلى الصراطِ المستقيمِ وسُلوكِه عِلْمًا ومعرفةً، ثم عَملاً وتلبُّسًا = احتاجَ العبدُ إلى سُؤالِ ذلك وطَلبِه ممن هو بيدِه، وكان هذا الدُّعاءُ أعظمَ ما يَفتقِرُ إليهِ العبدُ ويَضطرُّ إليه في كلِّ طرفةِ عَيْنٍ، فإنَّ النَّاسَ ثلاثةُ أقسامٍ:

قسمٌ عَرَفُوا الحقَّ وحادُوا عنه: المغضوبُ عليهم.

وقسمٌ جَهِلُوهُ وهم: الضَّالون.

وقسمٌ عَرَفُوهُ وعَمِلُوا به وهم: المنعَم عليهم.

ولما كان العَبدُ لا يملك لنفسِه نفعًا ولا ضرًّا احتاجَ إلى سؤالِ الهِدايةِ إلى صراطِ المنعَمِ عليهم، والتخلُّص من طريق أهل الغَضَبِ والضَّلالِ ممن يَمْلِكُ ذلك ويقدرُ عليه.

وتضمَّنت السُّورةُ أيضًا: إثباتَ النُّبُوةِ والمعادِ، أمَّا المعادُ: فمن ذِكْرِ يومِ الدِّين، وهو يومُ الجزَاءِ بالأعمال، وأمَّا النُّبُوَّةُ: فمِن ذِكْرِ تقسيم الخلق إلى ثلاثةِ أقسامٍ، وإنَّما انقسمُوا هذه القِسْمَة بحسبِ النُّبوَّاتِ ومَعرفتِهم بها ومُتابعتهم لها.

فهذا قولٌ مختصرٌ يُبيِّنُ تضمَّن سُورة الفاتحةِ لجميعِ أصُولِ مقاصدِ الرِّسالةِ، والكتبِ المنـزَّلة مِنَ السَّماءِ(١).

---

(١) انظر: «تفسير سورة الفاتحة» لابن رجب الحنبلي، ت سامي جاد الله، دار المحدث، بتصرف.

ومن بين المصنفات التي أُفردت في تفسير سورة الفاتحة على سبيل المثال:

١ ـ تفسير الفاتحة، لأبي يوسف القزويني (ت:٤٨٨هـ).

٢ ـ تفسير الفاتحة، لعبد القاهر الجرجاني (ت:٤٧٤هـ).

٣ ـ تفسير الفاتحة، لابن قيم الجوزية (ت:٧٥١ هـ).

٤ ـ الأمالي الشارحة على مفردات الفاتحة، لعبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم بن الفضل الرافعي القزويني الشافعي (ت: ٦٢٤هـ).

٥ ـ تفسير سورة الفاتحة، لحسين بن أحمد بن حمدان بن خالويه أبي عبد الله الهمداني الشافعي، (ت: ٣٧ هـ).

٦ ـ تفسير الفاتحة، لمحمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي، العلامة فخر الدين الرازي ابن خطيب الري الشافعي، (ت: ٦٠٦هـ)، في مجلد مستقل وضخم، وسماه مفاتيح العلوم.

٧ ـ تفسير الفاتحة، في مجلد كبير لمحمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم الشيرازي الفيروزآبادي، أبو الطاهر مجد الدين، صاحب القاموس، (ت: ٨١٧هـ).

٨ ـ الأزهار الفائحة على الفاتحة، للعلامة جلال الدين السيوطي (ت:٩١١هـ).

٩ ـ الفوائد اللائحة من سورة الفاتحة، لابن جماعة محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة ابن علي بن جماعة الكناني، بدر الدين أبو عبد الله الحموي الشافعي القاضي، (ت: ٧٣٣هـ).

وكان من ضمن تلك التآليف التي وقفتُ عليها ولا تزال في عالم المخطوطات كتاب: «النفحة الفائحة في تفسير سورة الفاتحة» للإمام المحدث المقرئ المفسّر

الشيخ يوسف أفندي زاده المتوفى سنة (١١٦٧هـ ـ ١٧٥٤م)، والتي وإن كانت تعد من الحواشي على «تفسير البيضاوي» كما صرح بذلك رحمه الله تعالى في مقدمة تفسيره، إلا أن المتأمل فيه يرى أنه بحقّ قد ارتقى من كونه حاشية إلى تفسير شامل مستقل بذاته ظهر فيه علم الإمام يوسف أفندي رحمه الله، وتبحره في فنون العلوم أصولها وفروعها.

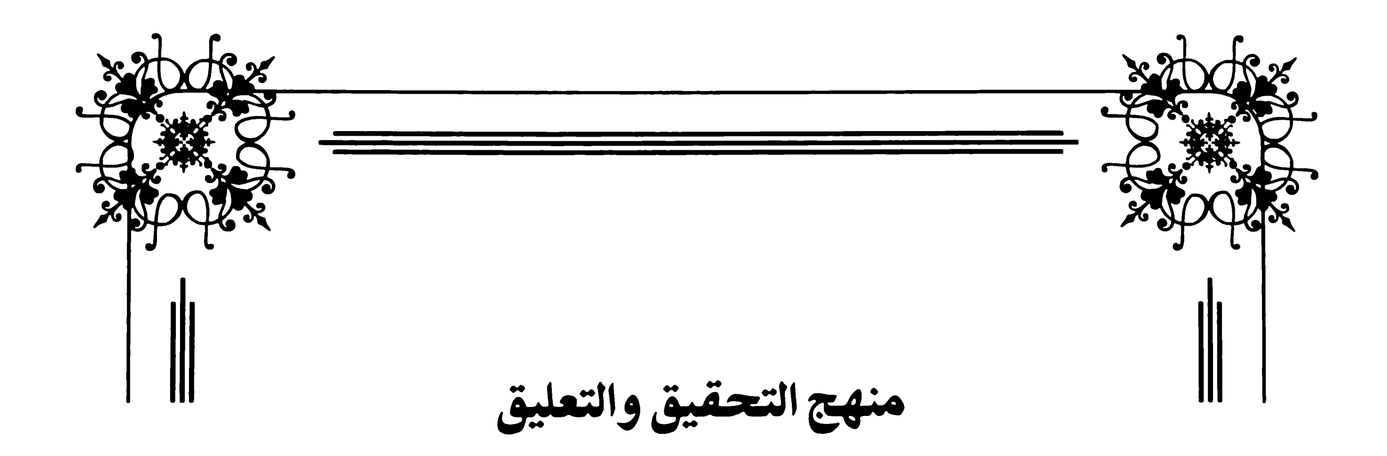
ويظهر ذلك من خلال عنايته الفائقة بالمسائل اللغوية، وتوظيفه قواعد اللغة، والنكت البلاغية في التفسير، وحسن عرضه للقراءات وتوجيهها، مع شرح ما يحتاج إلى شرح، وعنايته في بيان مسائل العقيدة، والرد على أصحاب الفرق الأخرى بأسلوب علمي متين، وكذلك بيان المسائل الفقهية وتأصيلها، وغير ذلك مما سيجده المطالع لهذا السفر الكريم.. والذي أرفع أكف الضراعة إلى ربي جلَّ جلاله وأساله بمنه وكرمه أن يجعل فيه النفع لعباده إنه جواد كريم.. والله المستعان وعليه التكلان ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وصلى الله وسلم وبارك على المبعوث رحمة للعالمين نبينا محمد وعلى آله وأصحابه والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، إن ربنا جلَّ جلاله برٌّ رحيم، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

وكتبه راجي عفو ربّه

علاء الدّين بن عدنان السَّايق

غفر الله له ولوالديه وللمسلمين آمين

***



منهج التحقيق والتعليق

تمثل المنهج الذي سلكته في تحقيق هذا الكتاب في الخطوات التالية:

١ ـ انتقيت نسخة مكتبة رشيد أفندي من بين النسخ التي وقفت عليها، وجعلتها أصلاً؛ لأنها أقدم النسخ التي وقفت عليها، وقد قوبلت على خط المؤلف.

٢ ـ نسختُ المخطوط حسب القواعد الإملائية الحديثة.

٣ ـ قابلت بين النسختين الخطيتين لمكتبة رشيد أفندي ومكتبة الفاتح، وأثبت الفروق المهمة والضرورية في الهامش.

٤ ـ بذلت جهدي في وضع علامات الترقيم في مواضعها المناسبة.

٥ ـ ضبطت النص بالشكل المناسب.

٦ ـ عزوت الآيات القرآنية الكريمة مع بيان اسم السورة ورقم الآية. وأثبت الآيات القرآنية بالرسم العثماني، عن طريق مصحف المدينة المنورة الحاسوبي.

٧ ـ خرجت الأحاديث النبوية من المصادر الأصلية للسنة النبوية: فإن كان الحديث في «الصحيحين» أو أحدهما اكتفيت بالعزو إليهما، وإن لم يكن في أحد «الصحيحين» خرجته من كتب السنن، فإن لم يكن فيها خرجته من كتب الحديث الأخرى دون الالتزام بذكر كل من أخرجه من أصحاب الحديث.

٨ ـ خرجت الآثار الواردة في التفسير، وهي كثيرة جداً، حتى إنه يتهيأ

للباحـث أنه يقرأ في تفسـير ينتمي إلى مدرسـة التفسـير بالمأثـور، وغالبها مأخوذة مـن تفسـير الإماميـن الطبـري والبغـوي رحمهمـا الله، وإن كان اعتمد علـى الثاني أكثر مـن الأول.

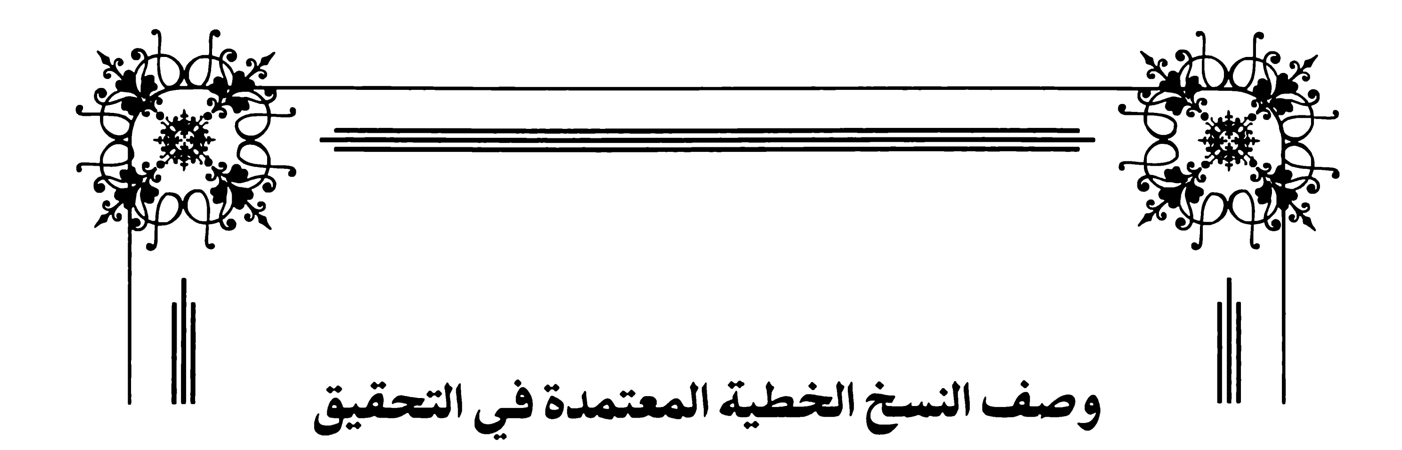
٩ ـ شرحت الألفاظ الغريبة والمصطلحات العلمية بشكل مختصر.

١٠ ـ ذيلت جملة من المواضع بفوائد نفيسة من كلام أهل العلم المتقدمين مما فيه إيضاح أو بيان أو إشارات لطيفة تضفي على النص مزيد إضاءة وإشراق.

١١ ـ وضعت فهرساً للآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة الواردة في الكتاب.

والحمد لله رب العالمين

* * *



وصف النسخ الخطية المعتمدة في التحقيق

النسخة الأولى: نسخة مكتبة (رشيد أفندي)، ذات الرقم (٤٤):

رمزت لهذه النسخة بالرمز (أ)، وأحياناً كنت أذكر أنها الأصل.

وهي نسخة خطية منقولة من نسخة بخط المصنِّف ومقابَلة ومصحَّحة بأصله، تم الفراغ من نسخها في سنة (١١٤٦هـ)، وعليها تملُّكات.

وهي نسخة جيِّدةٌ، واضحة مقروءة، مفقَّرة بلون أحمرَ مغاير، كتبت بحبر أسود وبخط نسخي جميل، قليلة الهوامش، هوامشها عموماً مكتوبة بخط الناسخ نفسه، وفي آخرها ما يفيد أن الذي في الهامش من المتن أو أنه مصحَّح، وأحياناً على بعض هوامشها إشاراتُ مواضعِ بلوغِ المقابلة، وتوضيحٌ بالحبر الأحمر لبعض المبهمات في المتن.

عدد ورقاتها (١٢٣) ورقةً، وعدد أسطرها (٢٧) سطراً في كل وجهٍ، وعدد الكلمات في كل سطر ما بين (١٢) إلى (١٣) تقريباً.

وهي قليلة السقوطات، والفروق بينها وبين النسخ الأخرى لم تكن جوهريةً إلا في مواضع معدودة.

النسخة الثانية: نسخة مكتبة (الفاتح) ذات الرقم (٦٥٧): وقد رمزت لهذه النسخة بالرمز (ب).

جـاء علـى صفحتهـا الأولـى أنـه قـد وقـف هـذه النسـخة السـلطان الغـازي محمـود خـان الثاني بن السـلطان عبد الحميـد الأول السـلطان العثمانـي المتوفى سـنة (١٢٢٢هـ).

عدد ورقات هذه النسخة (١٦٣) ورقةً، وعدد سطورها (٢٥) سطراً في كل وجهٍ، وعدد الكلمات في كل سطرٍ ما بين (١٠) كلمات إلى (١٣) كلمة تقريباً في كل سطر.

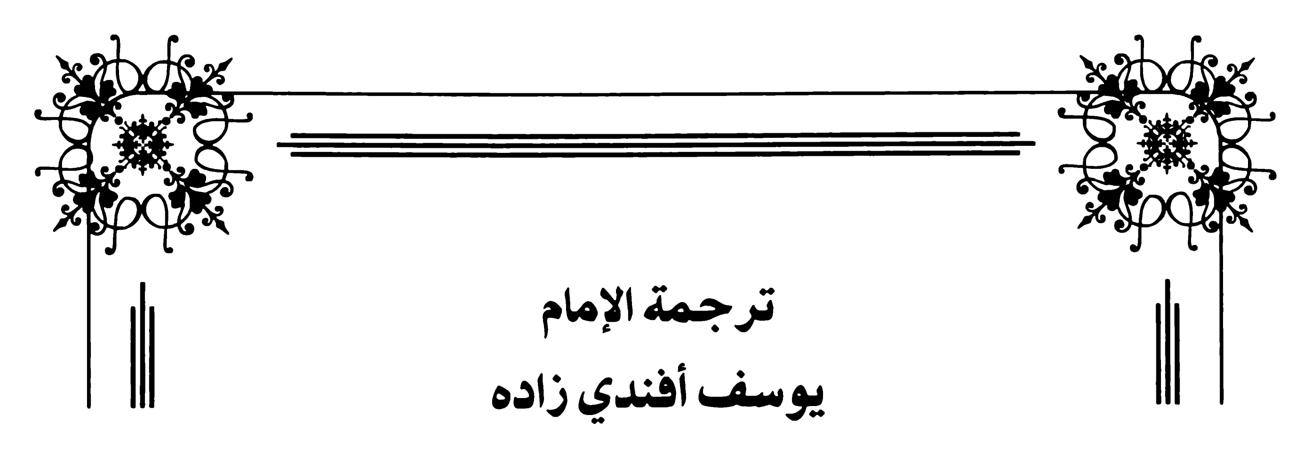
وقد كتبت بخط نسخ جميل وواضح، وهي نسخة مقروءة بشكل جيد، ومفقرة بلون أحمر مغاير، مزخرفة في أول ورقة منها بحلَّة جميلة بهيَّة كما يصف ذلك أول خط كاتب بيان وقفها على أول صفحة منها وفيه: «قد وقف هذه النسخة الجليلة، والحُلَّة الجميلة... إلخ»، مما يدل على مكانتها وقدرها.

هذه النسخة خالية من الهوامش الجانبية، إلا بعض البيانات بلون أحمر هي بيانات لبعض الأمور التي وردت مبهمةً في المتن.

ولم يُذكر فيها أنها قد قُوبلت على غيرها، ولا ذُكر اسمٌ لناسخها.

وهي عموماً نسخة قيمة صحيحة خالية من السقط إلا القليلَ.

***



ترجمة الإمام
يوسف أفندي زاده

رحمه الله تعالى

*** اسمه وكنيته ونسبته وشهرته[1]:**

هو أبو محمد عبد الله بن محمد بن يوسف بن عبد المنَّان[2] الأخسقه وي، الحِلْمي، الرومي، الإسلامبولي، الأماسي، الحنفي.

واشتهر بعبد الله حِلمي، ويوسف زاده، ويوسف أفندي زاده، والمحدِّث المفسِّر، وشيخ القراء.

***

مولده ونشأته وحياته ووفاته:

ولد المصنِّف في مدينة أماسية في تركيا في سنة (١٠٨٥هـ ـ ١٦٧٤م).

ونشأ في المدينة المذكورة في أسرة علم وفضل، فجدُّه كان عالماً رفيع القدر

---

(١) انظر ترجمته في: «سلك الدرر في أعيان القرن الثالث عشر» للمرادي (٣/ ٨٧)، و«هدية العارفين» للبغدادي (١/ ٤٨٢ ـ ٤٨٣)، و«الأعلام» للزركلي (٤/ ١٢٩ ـ ١٣٠)، و«إمتاع الفضلاء بتراجم القراء فيما بعد القرن الثامن الهجري» للبرماوي (٢/ ٢١٠).

(٢) ذكر المترجمون له هذا الذي أثبته من آبائه (عبد المنَّان)، ولكنَّ المصنِّف في رسالته (أجوبة يوسف أفندي زاده على عدَّة مسائل فيما يتعلق بوجوه القرآن) في الصفحات (٣٨٧، ٣٨٨) ذكر أن اسم جدِّه: عبد الرحمن.

عظيم الشأن، ووالده كان الشيخ محمد بن يوسف الذي كان في زمانه شيخ القراء في تركيا، فأخذ أولَ ما أخذ عنه.

فتوفرت له جميع دواعي النبوغ والبراعة، فاشتغل بطلب العلوم، وتلقَّى القراءات العشر، وبرع في العلوم القرآنية؛ من تفسير وقراءات، وبعلوم الحديث واللغة والأدب، وأخذ عن كبار الشيوخ والعلماء في زمنه، حتى صار من كبار المقرئين والمفسرين والمحدِّثين في عصره[1].

وعلا أمره حتى اتصل بالسلاطين ودخل قصورهم، فعرفوا فضله وأكرموه بما هو أهله، حتى جعله السلطان محمود الأول مدرِّس دار الكتب التي بناها داخل السراي، وبقي بها مدرساً حتى موته.

توفي رحمه الله في سنة (١١٦٧هـ ـ ١٧٥٤م)، ودفن عند والده خارج (طوب قبو) في اسطنبول.

***

حياته العلمية:

كان المصنِّف رحمه الله كثير التصنيف مكباً عليه، قضى فيه أوقاتاً كثيرة من عمره الذي أفناه في الطلب والدراسة والإفادة والتدريس ونشر العلوم والتأليف والتصنيف فيها، وكان له جهد كبير في نشر العلوم الشرعية في الدولة العثمانية في عصره، وخاصة في علوم القراءات والقرآن، وأثرى مكتبة القرآن والقراءات بكتاباته ومؤلفاته التي تشهد بما قلناه في التعريف به، وتدل على علمه وفضله وأثره.

***

---

(١) «إمتاع الفضلاء» للبرماوي (٢/ ٢١٠).

* **شيوخه:**

أخذ الشيخ يوسف زاده العلم عن كثير من العلماء المشهورين في زمانه، وكان ممن ذكر هو وذكر المترجمون له من مشايخه:

١ ـ والده الشيخ محمد بن يوسف زاده:

كان أوَّلَ شيوخه ومن أخذ عنهم العلم في أوائل تحصيله، وكان شيخ مشايخ القراء بدار الخلافة العثمانية، فقرأ عليه «الشاطبية» للإمام الشاطبي، و«التيسير» للإمام الداني، و«الدرة» و«تحبير التيسير» و«طيبة النشر» و«تقريب النشر» للإمام ابن الجزري[1].

٢ ـ الشيخ قَرَه خليل:

هو خليل بن حسن بن محمد البركيلي الرومي الحنفي الشهير بـ(قَرَه خليل أفندي) المتوفى سنة (١١٢٣هـ)، فقيه حنفي مفسِّر، كان قاضياً بعسكر روم إيلي، من تصانيفه «رسالة الأحقاف في تفسير قوله تعالى: ﴿لَّٰبِثِينَ فِيهَآ أَحْقَابًا﴾»، و«رسالة في تفسير قوله تعالى: ﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ﴾»، و«حاشية على إثبات الواجب»، و«حاشية على شرح الهداية»، و«تفسير سورة تبارك»، و«حاشية على آداب طاشكبري زاده»، و«حاشية على شرح حكمة العين»، و«حاشية على شرح الفناري»، و«حاشية على مختصر المنتهى»، و«حاشية على شرح الطوالع» للأصفهاني، و«شرح الوالدية»[2].

---

(١) «إمتاع الفضلاء» للبرماوي (٢/ ٢١٠)، و«أجوبة يوسف أفندي زاده على عدة مسائل فيما يتعلق بوجوه القرآن» (ص: ٣٨٧ ـ ٣٨٨).

(٢) «هدية العارفين» للبغدادي (١/ ٣٥٤ ـ ٣٥٥).

أخذ المصنِّف عنه الحديث الشريف، وقرأ عليه «نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر» لابن حجر العسقلاني، وبعض الأجزاء من «صحيح البخاري».

وقد أثنى عليه المصنِّف وبيَّن فضله ومنزلته بقوله: «الأستاذ الفاضل، والحبر الكامل، الذي افترع بذكائه المفرط مخدَّرات المعاني، وأحكم بفطنته الباهرة قواعد المباني، وشاع فضله بين الأماثل، وذاع علمه بين الأفاضل، الشهير بقَرَه خليل أفندي، تغمَّده الله بغفرانه، وصبَّ عليه سجال رحمته وإحسانه»[1].

٣ ـ الشيخ علي بن سليمان المنصوري:

هو علي بن السيد سليمان بن عبد الله المنصوري المصري، شيخ الإسلام، المتوفى سنة (١١٣٤هـ ـ ١٧٢٢م).

له مؤلفات عديدة، منها: «ألفية في النحو»، و«تحرير الطرق والروايات فيما تيسر من الآيات في وجوه القراءات»، و«حل مجملات الطيبة في القراءات»، «ورد الإلحاد في النطق بالضاد»، و«رسالة في أحوال النبي ﷺ والعشرة المبشرة»[2].

٤ ـ الشيخ سليمان الواعظ:

هو سليمان بن أحمد، محدِّث جليل، له مصنَّفات كثيرة في الحديث وغيره، توفي سنة (١١٣٤هـ)[3].

---

(١) «أجوبة يوسف أفندي زاده» (ص: ٣٩٣).

(٢) «هدية العارفين» للبغدادي (١/ ٧٦٥)، و«الأعلام» للزركلي (٤/ ٢٩٢).

(٣) «سلك الدرر» للمرادي (٣/ ٨٨)، «التحرير الوجيز» للكوثري (ص: ٣٦).

٥ ـ **الشيخ إلياس السامري**[١].

٦ ـ **الشيخ إبراهيم أفندي، الشهير بـ (خواجه مصاحب باشا)، توفي سنة (١١٢٠هـ):**

أخذ عليه العلوم العربية والفنون الأدبية والتفسير، وقرأ عليه «تفسير البيضاوي؛ أنوار التنزيل وأسرار التأويل» من أوله إلى نهاية آية الوضوء من سورة المائدة، مع «حواشي العصام الإسفراييني»[٢].

* * *

*** تلاميذه:**

قد ذاع صِيت المصنِّف وعمَّت أخباره، فأقبل عليه الطلاب من كل صوب، ومن أشهرهم:

١ ـ **الوزير الهمام عبد الله باشا الكوبريلي** بن الصدر مصطفى باشا بن الصدر محمد باشا الكوبريلي الرومي الحنفي المتوفى شهيداً سنة (١١٤٨هـ).

له كتاب «إرشاد المريد إلى معرفة الأسانيد»، و«ديوان شعر عربي».

وقد أجازه المصنِّف بـمتن «الشاطبية»، و«التيسير»، و«الدرة»، و«الطيبة»، و«التقريب».

وقد أثنى عليه المصنِّف بقوله: «العلامة الفهامة، ذي النسب الخطير، أبو نائلة عبد الله باشا ابن الصدر الشهيد، أناله الله تعالى في الدارين ما يريد، الذي شرَّفني بإلباس خِلعة الإكرام، ونطَّقني بمِنطقة العزِّ والإكرام»[٣].

---

(١) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٢) «أجوبة يوسف أفندي زاده» (ص: ٣٩١)، «التحرير الوجيز» للكوثري (ص: ٣٧).

(٣) «أجوبة يوسف زاده» (ص: ٣٨٨).

٢ ـ مصطفى الإزميري:

هو مصطفى بن عبد الرحمن بن محمد الإزميري الرومي الحنفي، من أهل تركيا، نزيل مصر، المتوفى سنة (١١٥٥هـ ـ ١٧٤٣م)، من أشهر علماء القراءات بعد ابن الجزري، برع وتفنن في علوم القراءات، وقام بتحرير أوجه القراءات من جميع الطرق، وتعتد كتبه في التحريرات، وهي المرجع والمصدر منذ تأليفها إلى يومنا هذا مع «تحريرات المتولي».

من أشهر مؤلفاته: «عمدة العرفان في وجوه القرآن»، و«بدائع البرهان شرح عمدة العرفان»، و«تحرير النشر من طريق العشر»، و«تقريب حصول المقاصد في تخريج ما في النشر من الفوائد»[1].

٣ ـ الشيخ عبد الرحمن الأَجْهُوري المالكي:

هو عبد الرحمن بن عبد الله بن حسن بن عمر المالكي المصري الخضيري، الأزهري المالكي، سبط القطب الخضيري، أديب فقيه مؤرخ مقرئ، أخذ علم الأداء عن جماعة من علماء عصره، منهم المصنِّف يوسف أفندي زاده حين قدم مصر حاجاً سنة (١١٥٣هـ)، درَّس في الأزهر إلى أن توفي سنة (١١٩٨هـ ـ ١٧٨٤م).

من كتبه: «الملتاذ في الأربعة الشواذ»، و«مشارق الأنوار في آل البيت الأخيار»، و«شرح تشنيف السمع ببعض لطائف الوضع للعيدرومي»[2].

---

(١) «إمتاع الفضلاء» للبرماوي (٢/ ٣٩٠ ـ ٣٩١)، «معجم المؤلفين» لكحالة (١٢/ ٢٥٩ ـ ٢٦٠).

(٢) «إمتاع الفضلاء» للبرماوي (٢/ ١٧٩ ـ ١٨٠)، «الأعلام» للزركلي (٣/ ٣٠٤)، «معجم المؤلفين» لكحالة (٥/ ١٣٥).

٤ ـ علي بن محمد البدري:

هو علي بن محمد البدري العوضي الرفاعي الحسيني الشافعي الأزهري المصري، المتوفى سنة (١١٩٠هـ).

شيخ القراءات والقراء بالديار المصرية، الشيخ الإمام المقرئ العالم العامل النِّحرير، كانت له اليد الطُّولى في سائر العلوم، محيطاً بمنطوقها والمفهوم، كان في غاية من الإتقان في القراءات، لم ترَ الأعينُ ولم تسمع الآذانُ بمحقِّقٍ مثله في القراءات وغيرها، بحيث يُقرِي في رِواق المغاربة والأروام بعد الظهر من طريق السَّبع والعشر والأربعة عشر من طريق «الشاطبية» و«الدرة» و«الطيبة» و«القباقبية» من غير مراجعة ولا تأمل، مع الاعتماد التام على ما حرَّره في «النشر»، وبقية العلوم يُقرِيها صبيحة كلِّ يوم، وانتفع به الجم الغفير، مع التواضع الذي لم يُسمع بمثله[١].

٥ ـ أحمد الرشيدي:

قال صاحب كتاب «إمتاع الفضلاء بتراجم القراء»: ومن تلاميذه: أحمد الرشيدي، نقل عنه القراءات العشر، كما جاء في بعض الأسانيد التي وصلت إلينا[٢].

❋ ❋ ❋

❋ مكانته العلمية وثناء العلماء عليه:

وفرة وكثرة مؤلفات الشيخ يوسف زاده تدل على مكانته في العلوم وتفننه في مختلف أنواعها، وكل الذين ترجموا له أثنوا عليه وبينوا فضله، ومن ذلك:

---

(١) «سلك الدرر» للمرادي (٣/ ٢٥٧ ـ ٢٥٨).

(٢) «إمتاع الفضلاء» للبرماوي (٢/ ٢١٠).

قال البغدادي: «المقرئ المحدث شيخ القراء»[١].

قال المرادي: «الفاضل المحدث المفسر رئيس القراء»[٢].

وقال عمر رضا كحالة: «متكلم، مقرئ، واعظ، منطقي»[٣].

وقال عادل نويهض: «فقيه حنفي، عالم بالتفسير والقراءات والحديث»[٤].

وقال الزركلي: «عالم بالتفسير والقراءات والحديث»[٥].

وقال البرماوي: «تلقَّى القراءات العشر والتجويد وعلوم القرآن والتفسير والحديث، ومن المشتهرين بالقراءة والإقراء في الديار التركية العثمانية، وله جهد كبير في نشر العلوم الشرعية في الدولة العلية العثمانية وخاصة علم القراءات وعلوم القرآن، وأثرى مكتبة القرآن والقراءات بكتاباته ومؤلفاته»[٦].

وكان متمكناً من ثلاث لغات هي: العربية والتركية والفارسية، قال البرماوي: «وله نظم بالعربية والتركية والفارسية»[٧]، وقال الزركلي: «وله نظم بالعربية والتركية والفارسية»[٨].

* * *

---

(١) «هدية العارفين» للبغدادي (١/ ٤٨٢).

(٢) «سلك الدرر» للمرادي (٣/ ٨٧).

(٣) «معجم المؤلفين» لكحالة (٦/ ١٤٥).

(٤) «معجم المفسرين» لنهويض (١/ ٣٢٥).

(٥) «الأعلام» للزركلي (٤/ ١٢٩ ـ ١٣٠).

(٦) «إمتاع الفضلاء» للبرماوي (٢/ ٢١٠).

(٧) المرجع السابق (٢/ ٢١١).

(٨) «الأعلام» للزركلي (٤/ ١٣٠).

*** مؤلَّفاته وتصانيفه:**

بحث المصنِّف رحمه الله وصنَّف وألَّف في علوم شتى، وقد ذكر له المترجمون كثيراً من تلك المصنَّفات، وعبروا عن كثرتها وأثنوا عليها، وهذه المؤلَّفات شملت التفسير وعلوم القرآن والقراءات والحديث وعلومه والسيرة العقيدة والمنطق، وهي بشمولها وتنوعها تدل على مكانته وتمكنه وتضلعه فيها حتى وصل إلى مرحلة التأليف، وحظيت القراءات وعلومها بجل اهتمامه حتى أكثر فيها التصانيف، وهو الذي كان في زمانه شيخ القراء في الدولة العثمانية، ووالده وجده أيضاً كان لهما المنصب ذاته.

وقد اقتصر بعض من ترجم له على بعضها، بينما ذكر الآخر غيرها، واختلف في تسميات بعضها، وكذلك اختلف في أعدادها، وأهمها:

١ ـ الائتلاف في وجوه الاختلاف[1].

في القراءات العشر، جمع فيه بعض الآيات التي اجتمع فيها الاختلاف من الوجوه والروايات من قراءات الأئمة العشرة من طريق «طيبة النشر». طبع بالأستانة، مطبعة سنده، سنة (١٣١٢هـ) على هامش «زبدة العرفان في وجوه القرآن)، وطبع بمطبعة المعاهد في القاهرة سنة (١٣٤٤هـ).

٢ ـ أجوبة يوسف أفندي زاده على عدة مسائل مما يتعلق بوجوه القرآن.

طبع بتحقيق عمر يوسف عبد الغني حمدان، ونشر بمجلة معهد الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية، العدد السادس، الصفحات من (٣٠١ ـ ٤٠٣).

٣ ـ البستان في علم القراءة.

---

(١) «إمتاع الفضلاء» للبرماوي (٢/ ٢١١).

له نسخة خطية في دار الكتب بالقاهرة، برقم (٣٠١).

٤ ـ تحفة الطلبة في بيان مدات طرق الطيبة[١].

طبع باسم (تحفة الطلبة في مدات طريق الطيبة)، تحقيق وتعليق: محمد بن أحمد حمود التمسماني الطنجي، بيروت، دار لبنان.

٥ ـ تفسير سورة البلد والكوثر[٢].

٦ ـ حاشية على آداب مير أبي الفتح[٣].

٧ ـ حاشية على أوائل أنوار التنزيل للبيضاوي[٤].

٨ ـ حاشية على سورة الملك من تفسير البيضاوي[٥].

٩ ـ حاشية على حاشية الزيباري[٦].

١٠ ـ حاشية على الخيالي[٧].

١١ ـ حاشية على شرح قره داود في المنطق[٨].

١٢ ـ حاشية على شرح قاضي مير[٩].

---

(١) «هدية العارفين» للبغدادي (١/ ٤٨٢).

(٢) «معجم المخطوطات الموجودة في مكتبات استانبول وآناضولي (٢/ ٦٧٨).

(٣) «سجل عثماني» (٣/ ٣٧٩).

(٤) «إمتاع الفضلاء» للبرماوي (٢/ ٢١١).

(٥) «osmanlı müellifleri» (1 \ 472).

(٦) «خزانة التراث» برقم (١١٠٦٩٥).

(٧) «هدية العارفين» للبغدادي (١/ ٤٨٣).

(٨) «هدية العارفين» للبغدادي (١/ ٤٨٣).

(٩) «سجل عثماني» (٣/ ٣٧٩).

١٣ ـ حاشية على العقائد النسفية[١].

١٤ ـ رسالة حرف الضاد الصحيح[٢].

١٥ ـ رسالة في بيان مراتب المد في قراءات الأئمة العشرة وتفصيل الروايات في ذلك مع تطبيق الطرق المعتبرة[٣].

طبع مع «زبدة العرفان في وجوه القرآن»، تصحيح: عبد الرحمن حلمي الشمنوي، أنقرة/ استانبول، هلال ياينلري.

وطبعة أخرى مستقلة، تحقيق: إبراهيم محمد الجرمي، عمان، دار عمار، الطبعة الأولى، (١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م).

١٦ ـ رسالة في حكم القراءة بالقراءات الشواذ[٤].

طبع بتحقيق: د. عمر يوسف عبد الغني حمدان، الطبعة الأولى، دار الفضيلة، عمان، الأردن، (١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م).

١٧ ـ رسالة في طريق الشاطبية والتيسير[٥].

١٨ ـ روضة الواعظين[٦].

---

(١) «هدية العارفين» للبغدادي (١/ ٤٨٣)، «إمتاع الفضلاء» للبرماوي (٢/ ٢١١).

(٢) «osmanlı müellifleri» (1\473).

(٣) «الفهرس الشامل» مخطوطات القراءات (٢/ ٦٠٢).

(٤) «معجم المخطوطات الموجودة في مكتبات إستانبول وآناضولي» (٢/ ٦٧٨).

(٥) «الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط» مؤسسة آل البيت (١٠٤)، «فهرس مكتبة الملك عبد العزيز» (١٠٧٣/ ١١٤٣).

(٦) «إمتاع الفضلاء» للبرماوي (٢/ ٢١١).

١٩ ـ زبدة العرفان في وجوه القرآن[١].

٢٠ ـ زهرة الحياة الدنيا في القراءة[٢].

٢١ ـ شرح طيبة النشر[٣].

٢٢ ـ عناية الملك المنعم في شرح صحيح مسلم[٤].

٢٣ ـ قافية نامه في شرح لغات العربية بلسان الفارسية[٥].

٢٤ ـ قواعد التقريب[٦].

٢٥ ـ الكلام السني المصفَّى في مولد المصطفى[٧].

٢٦ ـ مخارج الحروف[٨].

٢٧ ـ مرشد الطلبة في القراءات العشر[٩].

طبع بعنوان «مرشد الطلبة من طريق الطيبة» مع كتاب «زبدة العرفان في وجوه القرآن»، تصحيح: عبد الرحمن حلمي الشمنوني، الأستانة، مطبعة سنده، سنة (١٣١٢هـ ـ ١٨٩٤م)، ثم طبع في أنقرة واستانبول بمطبعة هلال يايِنلري.

---

(١) «الأعلام» للزركلي (٤/ ١٣٠).

(٢) «هدية العارفين» للبغدادي (١/ ٤٨٣).

(٣) «الفهرس الشامل» مخطوطات القراءات (١/ ٣٨٥).

(٤) «إمتاع الفضلاء» للبرماوي (٢/ ٢١١).

(٥) «هدية العارفين» (١/ ٤٨٣).

(٦) «الفهرس الشامل» مخطوطات القراءات (٢/ ٦٠٣).

(٧) «هدية العارفين» للبغدادي (١/ ٤٨٣).

(٨) «osmanlı müellifleri» (1\473).

(٩) «خزانة التراث» (١٠١/ ٤٧٤) برقم (١٠١٨٨١).

٢٨ ـ مشكلات الشاطبي في دفع الإشكالات الواردة على الأوجه المقروءة من طريق الشاطبية والتيسير.

طبعت بتحقيق: د. سالم بن عزم الله بن محمد الزهراني، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد (٥١)، محرم (١٤٣٢هـ).

٢٩ ـ نجاح القاري في شرح صحيح البخاري[1].

***

---

(١) «إمتاع الفضلاء» للبرماوي (٢/ ٢١١)، «الأعلام» للزركلي (٤/ ١٣٠)، «معجم المؤلفين» لكحالة (٦/ ١٤٥)، «إيضاح المكنون» للبغدادي (٤/ ٦٢٦)، «هدية العارفين» للبغدادي (١/ ٤٨٣)، «خزانة التراث» برقم (٥٥٨٩٦) و(٦٠١١٨).



صور المخطوطات

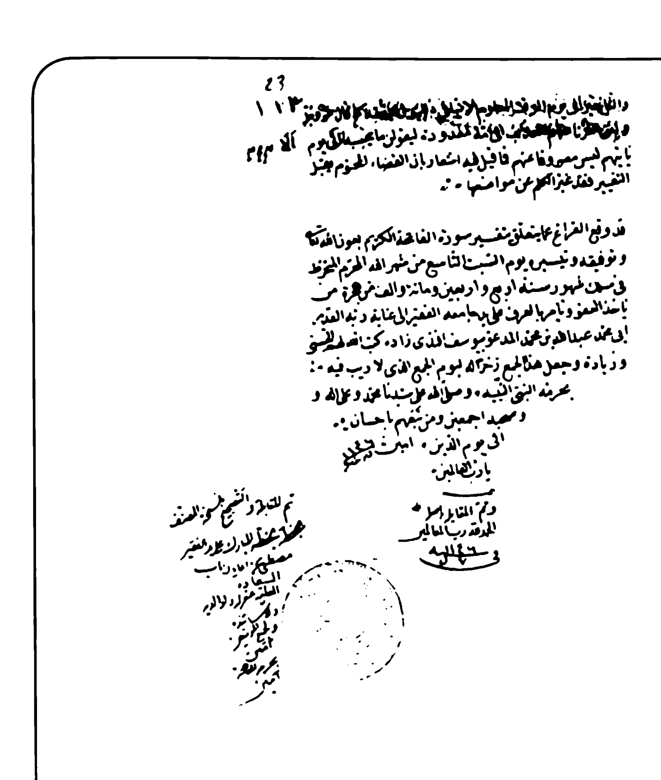
النفحة الفائحة

في تفسير سورة الفاتحة ليوسف أفندي زاده

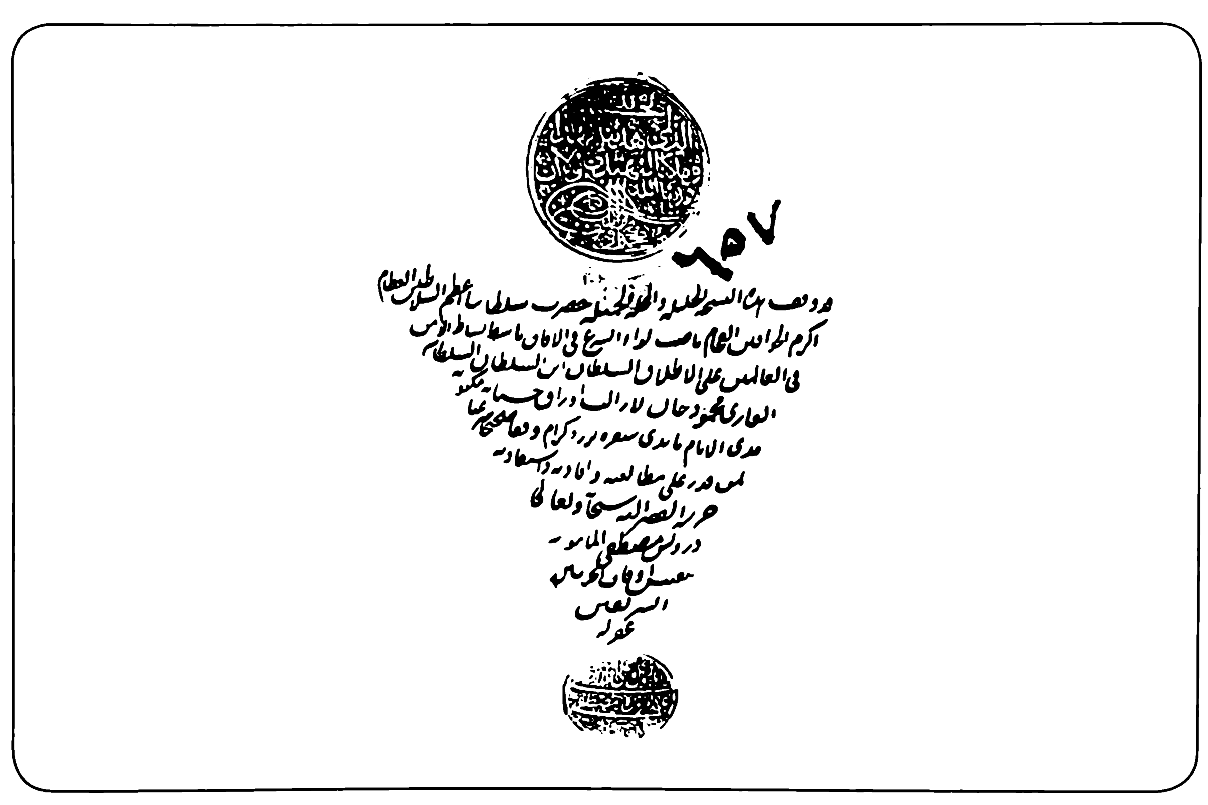
٤٤

صورة الغلاف من النسخة الخطية لمكتبة رشيد أفندي (أ)

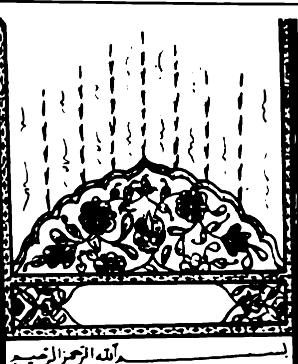
صورة اللوحة الأولى من النسخة الخطية لمكتبة رشيد أفندي (أ)



صورة اللوحة الأخيرة من النسخة الخطية لمكتبة رشيد أفندي (أ)



صورة الغلاف من النسخة الخطية لمكتبة الفاتح (ب)

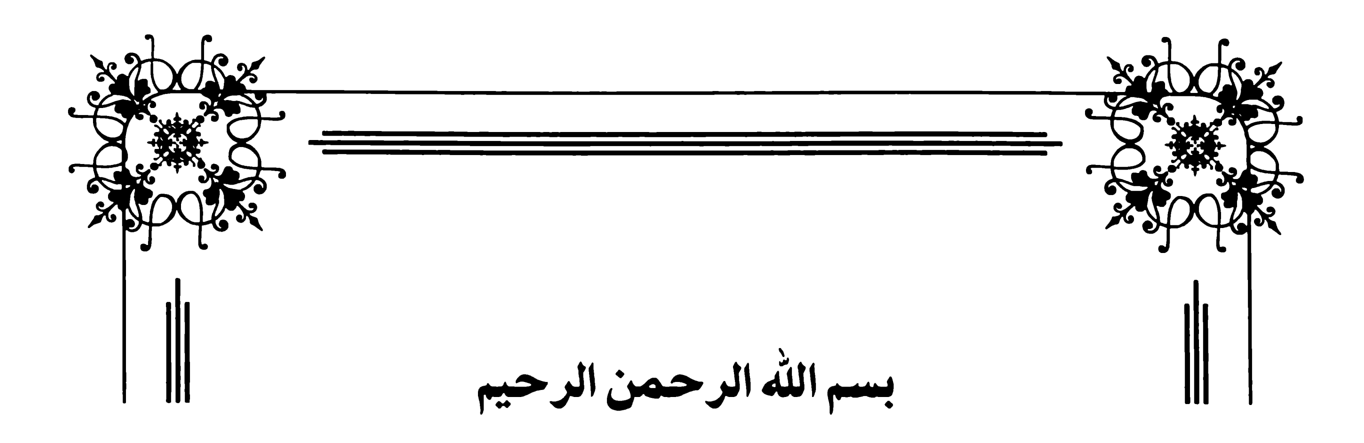


صورة اللوحة الأولى من النسخة الخطية لمكتبة الفاتح (ب)

صورة اللوحة الأخيرة من النسخة الخطية لمكتبة الفاتح (ب)



النص المحقق



بسم الله الرحمن الرحيم

حمداً لمَن نوَّر قلوبَنا بأنوار التنزيل، وشكراً لمَن شرحَ صدورَنا لأسرارِ التأويل، وكشفَ عنَّا بكشَّاف هدايتِه غياهبَ الجهلِ والعِناد، وعلَّمنا بمَعالم عنايته مسالكَ العلمِ والرَّشاد، وكحلَ عيونَ بصائرنا بإِثْمِد التوفيق، وشحذَ أذهانَنا بمَشاحِذ مدارك التحقيق، وما فعل ذلك إلا فضلاً منه ومَنًّا، وليس ذلك حاشا باستيجابٍ مِنَّا[1].

وصلاةً على مَن أُيِّدَ بآيات بيِّنات، فأبهتَ بلغاء العربِ العَرْباءِ بأبهَرِ المعجزات، وهو الذي بالتوسُّلِ به وصَلْنا إلى ما وصَلْناه، وبالتَّيمُّنِ به نِلْنا ما نتمنَّاه، وعلى آلِه الذين سلَكُوا مسالكَ المَحجَّة البيضاء، فمَن اقتدَى بأيِّهم فقد اهتدَى، وبلباسِ التقوى ارتدَى، ومَن زاغ عن أمرِهم فقد اتَّبعَ الهوَى، وصادف الرَّدَى.

أمَّا بعد:

فيقولُ العبدُ الفقيرُ إلى عنايةِ ربِّه الصمد، العالمُ العاملُ الفاضلُ المولَى ناصرُ

---

(١) لا يخفى ما في ذكر الأنوار والتنزيل، والأسرار والتأويل، والكشف والكشاف، والمعالم والمدارك، والعيون والبصائر، في مطلع خطبة الكتاب من براعة الاستهلال، والإشارة والترميز إلى أمات كتب التفسير التي اعتمد عليها في حاشيته؛ وهي: «أنوار التنزيل وأسرار التأويل» للبيضاوي، و«الكشف والبيان» للثعلبي، و«الكشاف» للزمخشري، و«معالم التنزيل» للبغوي، و«مدارك التنزيل وحقائق التأويل» للنسفي، و«النكت والعيون» للماوردي، و«بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز» للفيروز أبادي.

الحديثِ، قدوةُ الإسلام والأمَّة، أبو محمَّد عبدُ اللهِ بنُ المولى محمَّد المدعوُّ بيوسفَ أفندي زاده، يسَّرَ اللهُ تعالى له في الدارين بالخير ما أرداه، آمين:

لمَّا اتَّفقَ لي أن أذاكرَ «تفسير القاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي» شكرَ اللهُ مَساعيَه، وأناله في الدارِ الآخرةِ مَباغيَه، وكان يسنَحُ لي في أثناء المذاكرة أوابدُ[1] الخواطر، فكنتُ أقرِّرُ ذلك في أثناء تقريرِ نكتٍ أفادَها الأكابر؛ جالَ في خَلَدي أن أقيِّدَ تلك الخواطرَ الأوابدَ بقيد التحرير، وأن أنظِمَها في سلك التنميقِ، وسمطِ[2] التسطير، فإنَّه وإن كان ذلك بمَعزِلٍ ممَّا صدَرَ من صدورِ العلماءِ الكرامِ، وبمكانٍ قصيٍّ ممَّا سمحَ به أنظارُ الفُضَلاء الفِخَام، لكنِّي لستُ بآيِسٍ من فضلِ الله تعالى المستعان، أن يُنتفعَ بذلك ولو بعدَ بُرهةٍ من الزَّمان، وإن كان مقتضى المعاصَرةِ، عدمَ القبول وتركَ المناصَرة، فشرعتُ فيه راجياً من الله الفيَّاض المطلق، سدادَ الفكرِ وإصابةَ الحق.

ولمَّا صادف إتمامُ سورةِ الفاتحةِ جلوسَ سلطانِنا المؤيَّد، واستقرارَ خاقانِنا[3] الممجَّد، على سرير السَّلطنة العَليَّة، ومتَّكأ الدولةِ السَّنيَّة، حامي البلاد، ناصرِ العِباد، قامعِ أهلِ البغي والفساد، قاطعِ دابرِ القوم المفسدين، كاشفِ ظلماتِ ظلمِ الظالمين، باسطِ بساطِ العدل والأمان، ناشرِ طَوامِيرِ[4] الكرَمِ والإحسانِ، كاسرِ أعناقِ الأكاسرة، مالكِ رقابِ الجبابرة، المجيرِ للمستجيرين من جَورِ الجائرين، والمأمنِ للخائفين من حَيف الحائفين.

---

(١) أوابد الكلام: غرائبه وعجائبه.

(٢) السمط: الخيط ما دام فيه الخرَز، وإلا فهو سلك. انظر: «الصحاح» للجوهري (مادة: سمط).

(٣) الخاقان: اسم لكل ملكٍ من ملوك الترك، وليس من العربية في شيء، لكنهم اشتقُّوا منه، فقالوا: خَقَّنَتِ التركُ فلاناً: رأَّسَتْه. انظر: «العين» للخليل (مادة: خقن)، و«تهذيب اللغة» للأزهري (٧/ ٢٠).

(٤) مفردها: طُوْمار، وهو الصحيفة. انظر: «المحكم» لابن سيده (٩/ ١٦٤).

قد أنامَ الأنامَ في مِهادِ الراحةِ والأمان، وأراحَ الناس حيثُ أزاحَ بسَطوتِه فسادَ أهل الطُّغيان، المُحرِزِ قصَبَ السَّبْقِ في مضمارِ الكرمِ والجود، السلطانِ ابن السلطانِ ابن السلطانِ، السلطان محمود(١)، حُمِدَت أيامُ سَلطنتِه بتوالي السُّعود، ودامت(٢) أزمانُ دولتِه بالترقِّي في مدارج الصُّعود، أيَّدَ اللهُ تعالى آثارَ شوكتِه، وشيَّدَ أركانَ دولتِه، وأفاضَ اللهُ تعالى شَآبِيبَ(٣) كرَمِه على العباد، وحمَى في حِمَى حِمايته جميعَ البلاد، ومدَّ اللهُ ظلالَ رعايتِه مدى الدهورِ والأعوام، وما صدرَ الليالي ووردَ الأيَّام؛ أردتُ أن أعرضَه على جنابه العالي، دام محفوفاً بعنايةِ ربِّه المتعالي، لعلَّه يلتفتُ إليه بعين القبول، وهذا هو غايةُ المأمولِ، ونهايةُ السُّوْل(٤)، لا زالت سُدَّةُ سعادته السَّنيَّة ملجأً للعلماء، ومزدحمَ جِباهِ الوافدين، وعتبتُه الرفيعةُ مَلاذاً للفقراء، وملتثَمَ شِفاهِ الوارِدِينَ!(٥).

وسمَّيتُه: «**النفحة الفائحة في تفسير سورة الفاتحة**»

فأقولُ وباللهِ التوفيق، وبيدِه أزمَّةُ التحقيق:

---

(١) هو السلطان الغازي محمود خان الثاني بن السلطان عبد الحميد الأول، ولد سنة (١١٩٩هـ)، واستلم السلطنة سنة (١٢٢٢هـ). انظر: «تاريخ الدولة العلية العثمانية» لمحمد فريد بك (ص: ٣٩٨)، و«حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر» للبيطار (ص: ١٤٥٦).

(٢) في «أ»: «وما دامت».

(٣) الشُّؤْبوبُ: الدُّفْعَةُ مِنَ المَطَرِ، وأوَّلُ ما يَظْهَرُ من الحُسْنِ، والجمع: شآبيبُ، ويُقَالُ لِلْجَارِيَة: إِنَّهَا لحَسَنَةُ شآبِيبِ الوَجْهِ. انظر: «القاموس المحيط» (١/ ١٢٧)، و«تاج العروس» (٣/ ٩١).

(٤) قالَ الرَّاغِبُ: السُّولُ الْحَاجَةُ التي تَحْرِصُ عليها النَّفْسُ، وقال ابنُ جِنِّي: أَصْلُ السُّولِ الهَمْزُ عندَ العَرَبِ، اسْتَثْقَلُوا ضَغْطَةَ الهَمْزَةِ فيه، فتَكَلَّمُوا به عَلى تَخْفِيفِ الهَمْزَةِ. انظر: «تاج العروس» (٢٩/ ٢٤٠).

(٥) لَثَمَ البعيرُ الحِجارَةَ بخُفِّهِ يَلْثِمُها: كَسَرَها، ومنه اللِّثَامُ: وهو سَدُّ الفَمِ بالمِقْنَعَةِ. و(الملثم) الأنف وما حوله وموضع اللثم. انظر: «المعجم الوسيط» (٢/ ٨١٥)، و«المحيط في اللغة» (٢/ ٤١٤).

بسم الله الرحمن الرحيم

سورة الفاتحة

مكية، وآيها سبع آيات

بسم الله الرحمن الرحيم

وتسمى أم القرآن، لأنها مفتتحه ومبدؤه؛ فكأنها أصله ومنشؤه، ولذلك تسمى أساساً، أو لأنها تشتمل على ما فيه من الثناء على الله سبحانه وتعالى، والتعبد بأمره ونهيه وبيان وعده ووعيده، أو على جملة معانيه من الحكم النظرية، والأحكام العملية التي هي سلوك الطريق المستقيم والاطلاع على مراتب السعداء ومنازل الأشقياء، وسورة الكنز، والوافية، والكافية لذلك، وسورة الحمد، والشكر، والدعاء، وتعليم المسألة لاشتمالها عليها، والصلاة لوجوب قراءتها أو استحبابها فيها، والشافية والشفاء، لقوله عليه الصلاة والسلام: «هي شفاء من كل داء».

و«السبع المثاني» لأنها سبع آيات بالاتفاق، إلا أن منهم من عدَّ التسميةَ دون ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾، ومنهم من عكس، وتثنى في الصلاة، أو الإنزال إن صح أنها نزلت بمكة حين فُرضت الصلاةُ، وبالمدينة حين حولت القبلةُ، وقد صح أنها مكية لقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِي ﴾، وهو مكي بالنص.

﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴾ من الفاتحة، ومن كلِّ سورة، وعليه قراءة مكة والكوفة وفقهاؤهما وابن المبارك رحمه الله تعالى والشافعي، وخالفهم قرَّاء المدينة والبصرة والشام وفقهاؤها ومالك والأوزاعي، ولم ينصَّ أبو حنيفة رحمه الله تعالى فيه بشيء فظن أنها ليست من السورة عنده.

وسئل محمد بن الحسن عنها فقال: ما بين الدفتين كلام الله تعالى.

ولنا أحاديث كثيرة؛ منها: ما روى أبو هريرة رضي الله تعالى عنه، أنه عليه الصلاة والسلام قال: «فاتحة الكتاب سبع آيات، أولاهن بسم الله الرحمن الرحيم».

وقول أم سلمة رضي الله عنها: قرأ رسول الله ﷺ الفاتحة، وعدَّ «بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رَبّ العالمين» آية.

ومن أجلهما اختُلف في أنها آيةٌ برأسها أم بما بعدها، والإجماعُ على أن ما بين الدفتين كلامُ الله سبحانه وتعالى، والوفاق على إثباتها في المصاحف مع المبالغة في تجريد القرآن حتى لم تكتب آمين.

قوله: (**لأَنَّها مُفتَتَحُه ومَبدَؤُه، فكأَنَّها أصلُه ومَنشَؤُه**): أقول: الذي يظهرُ لي أَنَّه بيانٌ لوجه تسميةِ هذه السورةِ بفاتحة الكتاب، وبأمِّ القرآنِ، على ترتيبِ اللَّفِّ والنَّشْر، فإنَّ قولَه: (لأَنَّها مُفتتَحُه ومبدؤُه) بطريقِ الجزمِ يناسبُ قولَه: (سورةُ فاتحةِ الكتابِ)، أي: هذه سورةُ فاتحة الكتاب، حيثُ أتى ذلك بالجملةِ الاسميَّةِ الدالَّةِ على الثبوتِ، كأَنَّه قال: تسميتُها بها ثابتةٌ لا تردُّدَ فيها قطعاً إلى حيثُ لم يحتَجْ إلى التصريحِ بالتسميةِ في التسميةِ بها، فأتى بوجهِ تسميتِها بها أيضاً بطريق التحقيقِ والإثباتِ، مع أنَّ مادَّةَ الافتتاحِ والبدءِ أنسبُ بالتسميةِ بها أيضاً[1].

ثم بيَّنَ أَنَّها تُسمَّى أيضاً بأمِّ القرآنِ[2]، لكنَّ تلك التسميةَ ليست في مرتبةِ التسميةِ

---

(١) انظر: «نواهد الأبكار وشوارد الأفكار» حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (١/ ٣٦).

(٢) جاء في تسمية الفاتحة بـ (أم القرآن) أحاديث كثيرة؛ منها: حديث أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله =

بفاتحة الكتاب، فلذا أتى بالجملة الفعلية المضارعيَّةِ التي ليس لها دلالةٌ على الثبوتِ، فأتى بوجهِ تسميتِها بها بصيغةِ الظنِّ، وفرَّعَه على وجهِ تسميتِها بفاتحة الكتاب، فكأنَّه قال: وجهُ تسميتِها بأمِّ القرآنِ متفرِّعٌ على وجهِ تسميتِها بفاتحةِ الكتابِ[1].

فمَن قال: إنَّ العمدةَ في وجه التسميةِ بأمِّ القرآنِ هو قولُه: (فكأنَّها أصلُه ومنشؤُه)، وما قبلَه تمهيدٌ له[2]، فلم يُمهِّدِ الكلامَ على ما ينبغي.

= ﷺ: «أُمُّ الْقُرْآنِ هِيَ السَّبْعُ الْمَثَانِي، وَالْقُرْآنُ الْعَظِيمُ». رَوَاهُ البخاري (٤٤٢٧).

ـ وحديث أُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «مَا فِي التَّوْرَاةِ، وَلاَ فِي الإِنْجِيلِ مِثْلُ أُمِّ الْقُرْآنِ، وَهِيَ مَقْسُومَةٌ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي، وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ». رَوَاهُ ابنُ خُزَيمَةَ (٥٠١)، وَابنُ حِبَّانَ (٧٧٥)، وَالحَاكِمُ (١٠١٩).

وقال الإمام فخر الدين الرازي: المقصود من القرآن كله تقرير أمور أربعة: الإلهيات، والمعاد والنبوات، وإثبات القضاء والقدر لله تعالى.

فقوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ يدل على الإلهيات، وقوله: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ يدل على المعاد، وقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ يدل على نفي الجبروالقدر وعلى إثبات أن الكل بقضاء الله وقدره، وقوله: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ إلى آخر السورة يدل على إثبات قضاء الله وعلى النبوات.

فلما كان المقصد الأعظم من القرآن هذه المطالب الأربعة، وهذه السورة مشتملة عليها سميت: أم القرآن. انظر: «التفسير الكبير» (١/ ١٤٤).

(١) من أدلة ثبوت تسميتها بالفاتحة:

ما رواه البخاري (٧٥٦)، ومسلم (٣٩٤)، وأحمد من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب».

وما روي عند البيهقي في «الشعب» (٢٣٦٣) من حديث أنس رضي الله عنه: «إن الله أعطاني فيما من به علي؛ إني أعطيتك فاتحة الكتاب، وهي من كنوز عرشي».

وما رواه الحاكم (٢٠٥٣) من حديث معقل بن يسار رضي الله عنه: «أعطيت فاتحة الكتاب وخواتيم سورة البقرة من تحت العرش».

(٢) قائله هو شيخ زاده. انظر: «حاشية شيخ زاده على تفسير البيضاوي» (١/ ٢٤).

وكذا مَن قال: إنَّه لمَّا صرَّحَ بالتسميةِ الثانيةِ دون الأُولى اقتصرَ في وجهِ الأُولى على البيانِ الضِّمنيِّ[1]، فقد قصَّرَ في البيان.

نعم، لم يتعرَّض لوجهِ الأولى في التعليل الثاني لا صريحاً، ولا ضمناً، بل التزاماً، وذلك لأنَّ ما يدلُّ على الشيءِ إجمالاً حقُّه أن يُجعلَ فاتحةً له، وعنواناً يُستدلُّ به عليه، فليُتأمَّل.

قوله: (أو على جملةِ مَعانيه من الحِكَم النظريَّة، والأحكامِ العمَليَّةِ) يعني: أنَّها مشتملةٌ إجمالاً على ما يشتملُ عليه القرآنُ تفصيلاً من الحِكَمِ النَّظريَّة التي المقصودُ منها العلمُ والاعتقادُ، ومن الأحكامِ العمَليَّة التي المقصودُ منها[2] العملُ.

والفرقُ بينَ هذا الوجهِ والوجهِ السابق أنَّ الوجهَ السابقَ مبنيٌّ على أنَّ نظمَ القرآن منقسمٌ إلى الأقسام الثلاثة، وأنَّ الفاتحةَ مشتملةٌ عليها، فإنَّ الظاهرَ أنَّ الثناءَ والأمرَ والنهيَ والوعدَ والوعيدَ من قَبِيل الألفاظِ، فالاشتمالُ هاهنا اشتمالُ الكلِّ على الأجزاءِ، بخلاف هذا الوجهِ، فإنَّه بالنظَرِ إلى مَعانيه ومَقاصدِه.

قوله: (التي هيَ سُلوكُ الطريقِ المستقيمِ... إلخ) صفةٌ لهذه الجملةِ، يعني أنَّه لمَّا كان المقصودُ من الحِكَم النظريَّة، والأحكامِ العمَليَّة الاعتقادَ والعملَ، وذلك هو سلوكُ الطريقِ المستقيمِ؛ جعلَ نفسَ الحِكَمِ والأحكامِ سُلوكَ الطريقِ المستقيمِ مبالغةً في كونِ المقصودِ منهما ذلك.

ثم لمَّا كان الاطِّلاعُ على مراتبِ السُّعَداء، ومنازلِ الأشقياء باعثاً وحاملاً على ذلك السُّلوك، ومنفِّراً عن خلافه، وكان ذلك الاطِّلاعُ حاصلاً من تحصيلِ معرفةِ

---

(١) انظر: «حاشية القونوي على تفسير البيضاوي» (١/ ٥٥).

(٢) في «أ»: «ومن الأحكام عملية التي المقصود منها»، والصواب المثبت؛ لدلالة السياق.

الحِكَمِ النظريَّة، والأحكامِ العمَليَّة؛ جعلَ أيضاً تلك الحِكَمَ والأحكامَ نفسَ الاطِّلاعِ المذكورِ مبالغةً في سببيَّةِ معرفتِهما للاطِّلاعِ المذكورِ.

وقدَّمَ السُّلوكَ على الاطِّلاعِ؛ لكونِه هو المقصودَ من الاطِّلاعِ المترتِّبِ على معرفتِهما، وتلك السورةُ الكريمةُ تشتملُ على ذَينِك الأمرين:

فإنَّ سُلوكَ الطريقِ المستقيمِ إنَّما يتمُّ بالذكرِ والفكرِ والعبادةِ الخالصةِ، وتفويضِ الأمرِ إليه تعالى في جميع الأحوالِ، ويتضمَّنُ ذلك قولُه تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ إلى قولِه: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، أو قولِه: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾.

وإنَّ قولـه تعالـى: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ إلـى قوله: ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ إشـارةٌ إلـى مراتبِ السـعداءِ، ومنـازلِ الأشـقياءِ علـى مـا سـيجيءُ مـن المؤلـف يوسـف أفنـدي زاده رحمـه الله مـن أنَّ المنعَـمَ عليهم: مَن وُفِّقَ للجمـعِ بينَ العِلمِ والعمـلِ، والمغضوبُ عليهـم: العُصـاةُ، والضالُّـونَ: الجاهلـون بالله تعالـى[1]، واللهُ تعالـى أعلمُ.

وأمَّا قولُ مَن قال: إنَّ المعنى أنَّ معانيَ القرآنِ إمَّا علومٌ يُقصَدُ منها العلمُ فقط، وإمَّا أحكامٌ يُقصَدُ منها العملُ، ومرجعُ جميعِها إلى أمرين: سُلوكِ الطريقِ الحقِّ اعتقاداً وعمَلاً، والاطِّلاعِ المترتِّبِ على ذلك السلوكِ، أعني: مشاهدةَ ما في النشأةِ الثانيةِ من المراتبِ الرُّوحانيَّةِ والجِسمانيَّةِ المُعدَّةِ للسُّعَداءِ اعتقاداً وفعلاً.

والمنازلِ المعدَّةِ للأشقياءِ إمَّا اعتقاداً أو فعلاً، وحاصلُه مكاشفةُ الملَكُوت واللاهوت[2]، فإنَّ المراتبَ الجسمانيَّةَ من الملَكوت، والرُّوحانيَّةَ من اللاهوت؛ فإن

---

(١) انظر: «تفسير البيضاوي» (١/ ٣١).

(٢) اللاهوت: الألوهية كما يقال الناسوت لطبيعة الإنسان، و(علم اللاهوت) علم يبحث عن العقائد المتعلقة بالله، و(اللاهوتي) العالم بالعقائد المتعلقة بالله. انظر: «المعجم الوسيط» (٢/ ٨٤١).

أراد بتلك المشاهدةِ مكاشفةَ ما في النشأة الثانيةِ في هذه النشأةِ الأولى فذلك عدولٌ عن ظاهر المقالِ، وميلٌ إلى جانبِ الحالِ، والله أعلمُ بحقيقةِ الحال، وحقيقة المقال، وإن أراد مكاشفتَه في تلك النشأةِ فتلك المكاشفةُ ليست ممَّا يترتَّبُ على الحِكَم النظريَّةِ، والأحكامِ العمَليَّة، بل هي ضروريَّةٌ.

نعم، الوصولُ إلى تلك المراتبِ، والخلاصُ عن تِيك المنازلِ يترتَّبان عليهما، والله تعالى أعلم.

***

والباء متعلقة بمحذوف تقديره: (بسم الله أقرأ)؛ لأن الذي يتلوه مقروء، وكذلك يضمر كل فاعل ما يجعل التسمية مبدأ له، وذلك أولى من أن يضمر (أبدأ) لعدم ما يطابقه ويدل عليه، أو ابتدائي لزيادة إضمار فيه، وتقديم المعمول هاهنا أوقع كما في قوله: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ مَجْرٜىٰهَا﴾، وقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾؛ لأنه أهمُّ وأدلُّ على الاختصاص، وأدخلُ في التعظيم وأوفقُ للوجود؛ فإن اسمه سبحانه وتعالى مقدم على القراءة، كيف لا وقد جعل آلة لها من حيث إن الفعل لا يتم ولا يُعتدُّ به شرعاً ما لم يُصدَّر باسمه تعالى؛ لقوله عليه الصلاة والسلام «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أبتر».

قوله: (كلُّ أمرٍ ذي بالٍ... إلخ) قال السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سرُّه[1] في «حواشي الكشاف»: البالُ: الحالُ والشأنُ، وأمرٌ ذو بالٍ؛ أي: شريفٌ يُهتَمُّ به.

والبالُ أيضاً: القلبُ[2]، كأنَّ الأمرَ ملَكَ قلبَ صاحبِه؛ لاشتغالِه به.

وقيل: شبَّهَ الأمرَ بذي قلبٍ على الاستعارة المكنيَّةِ[3].

وفي هذا الوصفِ ـ أعني (ذي بال) ـ فائدتان:

---

(١) هو علي بن محمد بن علي المعروف بالشريف الجرجاني توفي سنة (٨١٦هـ)، له «حاشية على أوائل الكشاف». انظر: «البدر الطالع» للشوكاني (١/ ٤٨٨ ـ ٤٨٥)، و«ديوان الإسلام» لابن الغزي (٣/ ٢٦ ـ ٢٧).

(٢) ينظر في إطلاق البَال على القلب: «تفسير البحر المحيط» لأبي حيان الأندلسي (٨/ ٧٤، ٧٠)، وتفسير البغوي «معالم التنزيل» (٧/ ٢٧٧).

(٣) ذكر الكفوي: «البَال: الحال والشأن والقلب، وأمر ذو بَال: أي: شرف يهتم به، كأن الأمر لشرفه وعِظَمه قد ملك قلب صاحبه لاشتغاله به» انظر: «الكليات» لأبي البقاء الكفوي (ص٢٤٨).

تعظيمُ اسمِ الله تعالى حيثُ يبتدأُ به في الأمورِ المعتدِّ بها، دونَ غيرِها.

والتيسيرُ على الناسِ في مُحقَّراتِ الأمورِ. انتهى[١].

واعترض عليه ابنُ الكمال[٢]: بأنَّه يشبهُ أن يكونَ غفلَ عن أنَّ الأمرَ ينتظمُ معنى الحالِ والشأنِ، ومنه: أمرُ فلانٍ مستقيمٌ، وجمعُه الأُمُورُ، وأمَّا الأمرُ بمعنى القولِ، وجمعُه الأوامرُ، فلا يناسبُ المقامَ، فلا بدَّ من حملِ البالِ على معنىً آخرَ؛ إذ لا وجهَ لأنْ يقالَ: كلُّ شأنٍ ذي شأنٍ، فالوجهُ ما ذكرَه ثانياً، والمعنى: كلُّ أمرٍ خطيرٍ يتعلَّقُ به القلبُ تعلُّقَ شيءٍ بصاحبِه؛ أي: يكونُ مُعتنىً به، ومهتمًّا به، فالعلاقةُ المذكورةُ كنايةٌ عن الاهتمامِ به، فلا حاجةَ إلى ما ارتكبَه بقوله: (كأنَّ الأمرَ ملكَ قلبَ صاحبِه؛ لاشتغالِه به)، فإنَّه تعسُّفٌ باردٌ، وأمَّا ما ذكره ثالثاً فتكلُّفٌ شاردٌ. انتهى.

ولقائلٍ أن يقولَ: إنَّ الأمرَ وإن كان عامًّا في وضعِه إلا أنَّه يجوزُ أنْ تخصِّصَه القرينةُ بما يفعلُه المرءُ من القولِ والعملِ، سواءٌ كان ذا شرفٍ أو لا، فيصحُّ القولُ بأنَّ كلَّ قولٍ ذي شأنٍ، أو كلَّ عملٍ ذي شأنٍ بلا شبهةٍ.

وأيضاً لا نُسلِّمُ أنَّ ما ارتكبَه بقوله: (كأنَّ الأمرَ ملكَ قلبَ صاحبِه؛ لاشتغالِه به) لا حاجةَ إليه، فإنَّ فيه مبالغةً زائدةً على ما اختاره، فإنَّ كونَ الشيءِ مالكاً للقلبِ أبلغُ من كونِه متعلِّقاً به تعلُّقَ الصُّحبةِ، فيكونُ ذلك أدخلَ في الاهتمامِ ممَّا اختاره.

ثم إنَّ إثباتَ القلبِ للأمرِ من قَبِيل إثباتِ النُّطقِ للحال في قولهم: نطَقَت الحالُ، ومثلُ هذا لا يُعَدُّ تكلُّفاً، فضلاً عن أن يكونَ شارداً.

---

(١) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٣١ ـ ٣٢).

(٢) هو المولى أحمد بن سليمان بن كمال باشا، ذو التصانيف في الكلام والتفسير والفقه والأصول، له حواشٍ على «الكشاف»، توفي (٩٤٠هـ). انظر: «الشقائق النعمانية» لطاشكبري زاده (ص: ٢٢٦)، و«الكواكب السائرة» للغزي (٢/ ١٠٨).

قوله: (فهوَ أبترُ)[1] فسَّرَه السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سِرُّه بمقطوعِ الذَّنَبِ، وفسَّرَه أيضاً بقوله: أي: ناقصاً غيرَ معتدٍّ به[2].

وقال الجوهريُّ: البَتْرُ: القَطْعُ قبلَ الإتمامِ[3].

وقيل: الأبتَرُ: الذي لا عَقِبَ له، ومنه الحمارُ الأبتَرُ: الذي لا ذَنَبَ له كما قاله الزمخشريُّ[4]، يعني: أنَّ توصيفَ الحمارِ المقطوعِ الذنَبِ بالأبترِ باعتبار ذلك المعنى العامِّ، لا لأنَّ لفظَ الأبترِ موضوعٌ لذلك الوصفِ الخاصِّ بوضعٍ آخرَ كما سبقَ إلى وهمِ ذلك الفاضلِ ـ يريد به السيِّدَ السَّنَدَ ـ وما غرَّه إلا قولُ الجوهريِّ: والأبترُ: المقطوعُ الذَّنَبِ[5]، وهو وهمٌ منه حيثُ زعم أنَّه معنىً آخرُ للأبترِ[6]. انتهى.

---

(١) حديث: «كلُّ أمر ذي بال لا يبدأ فيه باسم الله الرحمن الرحيم فهو أبتر»، وفي لفظ: «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أقطع»، وفي رواية: «فهو أجذم» أخرجه كل من ابن ماجه في «السنن»، كتاب النكاح، باب خطبة النكاح (١٨٩٤)، وأبي داود في «السنن»، الأدب، باب الهدي في الكلام (٤٨٤٠)، وابن حبان «الصحيح» في الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان (١/ ١٧٣ ـ ١٧٥) حديث (١، ٢)، والدارقطني في «السنن» (١/ ٢٢٩)، والنسائي في «عمل اليوم والليلة» (٤٩٤)، واللفظ الثاني هو الأكثر، والأشهر، وقد ذكر طرقه السبكي وصححه في«طبقات الشافعية الكبرى» (١/ ٥ ـ ٢١)، وقال النووي: هذا الحديث حسن... روي موصولاً ومرسلاً، ورواية الموصول إسنادها جيد. انظر: «شرح صحيح مسلم للنووي» (١٣/ ١٨٥)، و«الأذكار» (ص: ٩٠).

(٢) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٣١).

(٣) «الصحاح» للجوهري (مادة: بتر).

(٤) «الكشاف» للزمخشري (٤/ ٨٠٨).

(٥) قال صاحب «مقاييس اللغة»: الباء والتاء والراء أصلٌ واحد، وهو القطع قبل أن تتمَّه، والسيفُ الباتر القَطَّاع، ويقال للرجُل الذي لا عقِب له: أَبتَر، وكلُّ من انقطع من الخَير أثرُه فهو أَبتَر. انظر: «معجم مقاييس» اللغة لابن فارس (١/ ١٩٤).

(٦) «الصحاح» للجوهري (مادة: بتر).

وفيـه: أنَّ كلامَ الجوهـريِّ ظاهـرٌ في أنَّ الأبتـرَ موضوعٌ لمقطـوعِ الذَّنَبِ وضعاً خاصًّـا، ويؤيِّـدُه مـا فـي «الأسـاس»، فإنَّه ذكـرَ فيـه أوَّلاً قولَهم: مـا هـم إلا كالحُمُرِ البُتْـرِ[1]، وعادتُـه أنْ يذكـرَ الحقيقـةَ أوَّلاً، وأمَّـا اسـتعمالُه فيمَـن لا عقِـبَ لـه فعلـى سـبيلِ التجوُّزِ.

ويدلُّ عليه كلامُ الإمامِ الراغبِ في «المفردات»: من أنَّ البَتْكَ يقاربُ البَتَّ، وأنَّ البَتْرَ يقاربُه، لكنْ استُعمِلَ في قطعِ الذَّنَبِ، ثم أُجرِيَ قطعُ العقِبَ مجراه، فيقال: فلانٌ أبتَرُ: إذا لم يكنْ له عَقِبٌ يَخلفُه[2].

وإنَّما رجحَ السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سِرُّه كونَه بمعنى مقطوعِ الذَّنَبِ؛ لأصالتِه، ولكونِه أبلغَ في التشنيعِ؛ لأنَّ تشبيهَ ما لم يُبدَأْ باسمِ اللهِ بذلك الحيوانِ المقطوعِ الذنَبِ أشنعُ من تشبيهِه بالأمرِ المقطوعِ قبلَ الإتمامِ كما لا يخفى.

***

(١) «أساس البلاغة» للزمخشري (مادة: بتر).

(٢) «المفردات في غريب القرآن» للراغب الأصفهاني (مادة: بتك) و(مادة: بتر).

وقيل: الباء للمصاحبة، والمعنى: متبرِّكاً باسم الله تعالى أقرأ.

وهذا وما بعده إلى آخر السورة مقول على ألسنة العباد ليعلموا كيف يُتبركُ باسمه، ويُحمد على نعمه، ويُسأل من فضله.

قوله: (وقيلَ: الباءُ للمصاحَبةِ) يفهمُ من سَوقِ كلامِه أنَّ هـذا الوجهَ مرجوحٌ عنده.

وقد رجَّحَه صاحبُ «الكشاف» بأنَّه أعربُ، وأحسنُ[1].

ووجَّهَ السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سِرُّه أَعربيَّتَه بأنَّ كونَ الباء للملابَسة أكثرُ من كونها للاستعانة، لا سيَّما في المعاني، وما يجري مَجراها من الأقوالِ[2].

وردَّه بعضُ المحقِّقين: بأنَّ الأكثريَّةَ ممنوعةٌ، فهيهاتَ إثباتُها.

لكنْ يمكنُ إثباتُها بأنَّ أكثريَّةَ باء الملابسةِ مبنيَّةٌ على كونِ الملابسةِ أكثرَ وقوعاً من الاستعانةِ في الخارج؛ إذ ما مِن شيءٍ إلا وله ملابسةٌ، وتعلُّقٌ بشيءٍ آخرَ، وأمَّا الاستعانةُ فإنَّما توجدُ في بعض الأشياء دونَ بعضٍ، ولا شكَّ أنَّ ما هو أكثرُ وقوعاً أكثرُ دوَراناً على الألسنةِ.

وإنَّما قال: (لا سيَّما في المعاني والأقوالِ)؛ لأنَّ الآليَّةَ فيها ليست بحسَبِ الحقيقةِ، بل بحسَبِ التشبيهِ، وما هو خلافُ الحقيقةِ قليلٌ ألبتَّةَ.

هذا، ثم إنَّه قُدِّسَ سِرُّه ذكرَ لتوجيهِ أحسنيَّتِه وجوهاً خمسةً:

---

(١) «الكشاف» للزمخشري (١/ ٤٥ ـ ٤٨). وقولُه: (أعرب وأحسن)، أي: أحسن من جعل الباء للآلة، أعرب أي: أدخل في العربية، وأحسن لما فيه من زيادة التبرك بملابسة جميع أجزاء الفعل لاسمه تعالى.

(٢) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٣٢).

الأول: أنَّ التبرُّكَ باسمِه تعالى تأدُّبٌ [معه] وتعظيمٌ له، بخلاف جَعلِه آلةً، فإنَّها مبتذلةٌ غيرُ مقصودةٍ لذاتِها.

ودفعَه بعضُهم أيضاً: بأنَّه لم يرِدْ جهةَ ابتذالٍ ملحوظةً قصداً، بل الملحوظةُ قصداً وبالذاتِ جهةُ كونِ الفعلِ غيرَ معتدٍّ به شرعاً ما لم يُصَدَّر به.

والحاصلُ أنَّ تشبيهَه بالآلةِ التي لها صفةُ الابتذالِ في نفسِها يوهمُ تلك الصفةَ، لا أنَّها معتبرةٌ فيه، كيف وذلك ممَّا لا يصدرُ عن المسلمِ؟

ولقائلٍ أن يقولَ: إنَّ هذا الإيهامَ يكفي في أحسَنيَّةِ الملابسةِ السالمةِ عن مثلِ ذلك الإيهامِ.

وللفضلاءِ هنا اعتراضاتٌ وتوجيهاتٌ يطولُ بذكرها الكلامُ، فترَكْناها خوفاً من المَلامِ.

الثاني من وجوه الأحسَنيَّةِ التي ذكرها السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سِرُّه: أنَّ ابتداءَ المشركين بأسماءِ آلهتِهم كان على وجهِ التبرُّكِ بها، فينبغي أن يردَّ عليهم في ذلك.

ودفعَه بعضُهم أيضاً: بأنَّه يجوزُ أن يكونَ مرادُهم الاستعانةَ أيضاً.

ولك أن تقولَ: إنَّ التبرُّكَ معنىً ظاهرٌ، يقصدُه كلُّ أحدٍ موحِّداً كان، أو مشركاً، وأمَّا الاستعانةُ بجعلِ الاسمِ آلةً فأمرٌ خلافُ الظاهرِ، وإنَّما نشأ من اعتبارِ أمرٍ شرعيٍّ، وهو توقُّفُ الاعتدادِ على اسمِه تعالى شرعاً، وهذا الاعتبارُ مخصوصٌ بالشرعِ وأهلِه، فكذا ما يتفرَّعُ عليه.

نعم، يحتملُ أن يكونَ الاعتدادُ متوقِّفاً على اسمِ المعبودِ في دِين المشركين أيضاً كما جوَّزَه البعضُ، فيتَّجهُ المنعُ، لكنَّه احتمالٌ غيرُ ظاهرٍ، ويكفي التشبُّثُ بالظاهرِ هنا؛ لأنَّ الغرضَ إثباتُ الأحسَنيَّةِ، والحاصلُ أنَّ الحسنَ في كلا الوجهين

مسلَّمٌ بناءً على الاحتمالين، لكنَّ هذا أحسنُ لظهورِ ما بُنِيَ عليه من الاحتمالِ، فلا إشكالَ، فليتأمَّلْ.

الثالث: أنَّ باءَ الملابسةِ أدلُّ على ملابسةِ جميعِ أجزاءِ الفعلِ باسمِ اللهِ تعالى من باءِ الاستعانةِ.

ودفعَه بعضهم أيضاً: أنَّ باءَ الاستعانةِ تدلُّ على الاستعانةِ باسمه تعالى في جميع أجزاءِ الفعل، ففيها الدلالةُ على تلك الملابسةِ مع زيادةٍ لا تقاومُها الأدَلِّيَّةُ(١).

ويمكنُ أن يجابَ عنه: بأنَّ حاصلَ كلامه تسليمُ الأدَلِّيَّةِ، وادِّعاءُ أنَّها لا تقاومُ ما في الاستعانةِ من الزيادةِ التي هي مزيَّةُ التأثير في الفعلِ، وهي ساقطةٌ بمعارضةِ إيهامِ الابتذالِ إياها، فيبقى الأدَلِّيَّةُ مرجِّحةً.

---

(١) اختلف العلماء في معنى الباء هنا، فقيل: إنها للاستعانة، وهو ما قرره أبو حيان، ومال إليه البيضاوي، ورجحه الآلوسي الذي قال: «وعندي أنَّ الاستعانة أولى؛ بل يكاد أن تكون متعينة؛ إذ فيها من الأدب والإستكانة وإظهار العبودية ما ليس في دعوى المصاحبة، ولأن فيها تلميحاً من أول وهلة إلى إسقاط الحول والقوة ونفي استقلال قدر العباد وتأثيرها، وهو استفتاح لباب الرحمة، وظفر بكنز لا حول ولا قوة إلا بالله، ولأن هذا المعنى أمس بقوله تعالى: (وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ)، ولأنه كالمتعين في قوله: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾ [سورة العلق: ١]، ليكون جواباً لقوله ﷺ (لست بقارىء) على أتم وجه وأكمله». انظر: «روح المعاني» للألوسي (١/ ٥٠)

ويرى جمهور المفسرين أنَّ الباء هنا للملابسة، أو الإلصاق، أو المصاحبة، والثلاثة مترادفة كما قرره ابن عاشور. انظر: «التحرير والتنوير» (١/ ١٤٧).

وما يترجح: هو رأي الجمهور؛ لأنَّ معنى الاستعانة ليس الأصل في معنى الباء وإنما هو معنىً مجازي، ولا يصار إلى المجاز إلا إذا تعذرت الحقيقة، والحقيقة غير متعذرة، بل هي الأولى، وكذلك جعلها للملابسة والإلصاق أعرب؛ كما قال الزمخشري ـ أي: أدخل في لغة العرب أو أفصح أو أبين ـ لأنَّ باء المصاحبة أكثر في الاستعمال من باء الاستعانة لا سيما في المعاني وما يجري مجراها من الأفعال. انظر: «الكشَّاف» (١/ ٤).

الرابع: أنَّ التبرُّكَ باسم اللهِ تعالى معنىً ظاهرٌ يفهمُه كلُّ أحدٍ ممَّن يبتدئُ به في أموره، والتأويلُ المذكورُ في كونِه آلةً لا يُهتدَى إليه إلا بنظرٍ دقيقٍ.

ودفعَه بعضُهم أيضاً: بأنَّ العبرةَ بالخواصِّ، فإنَّ العوامَّ كالهوامِّ، فالدقَّةُ من أسبابِ الترجيحِ، لا الردِّ.

وفيه أنَّ العبرةَ هاهنا بحالِ عامَّةِ المسلمين مطلقاً؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ منهم داخلٌ في عموم حكمِ الحديثِ، فينبغي أن يفهمَ ما هو المقصودُ منه.

الخامس: أنَّ كونَ اسمِ اللهِ تعالى آلةً ليس إلا باعتبارِ أنَّه يُتوسَّلُ إليه ببركتِه، فقد رجع بالآخرةِ إلى التبرُّكِ، وليس في اعتبارِه زيادةُ معنىً يعتدُّ به.

ودفعَه بعضُهم: بأنَّ جَعْلَه آلةً يشعرُ بأنَّ له زيادةَ مدخلٍ في الفعلِ، ويشتملُ على جعلِ الموجودِ لفواتِ كماله بمنزلةِ العدمِ، ومثلُه يعدُّ من المحسِّنات(١).

وهذا عجيبٌ من ذلك البعض، فإنَّ ما ذكره ذلك البعضُ هو عينُ ما ذكره السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سِرُّه عقيبَ ذلك الوجهِ، فإنَّه قال بعدَما ذكرَ الوجهَ الخامسَ: إلا أنَّ كونَه آلةً يشعرُ بأنَّ له زيادةَ مدخلٍ في الفعلِ، ويشتملُ على جعلِ الموجودِ لفَوات كمالِه كالمعدومِ، ومثلُه يعدُّ من المحسِّنات، فمرادُه بذلك الكلامِ إفادةُ أنَّ هذا الوجهَ مدفوعٌ باعتبارِ ذلك، فلا وجهَ للاعتراضِ عليه بذلك، فليتأمَّل.

قوله: (والمعنى: متبرِّكاً باسمِ اللهِ تعالى أقرَأُ) في «الكشاف»: على معنى متبرِّكاً باسمِ اللهِ(٢).

---

(١) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٣٢).

(٢) «الكشاف» للزمخشري (١/ ٤٨).

قال القطبُ[1]: فيه تسامحٌ؛ لدلالته على أنَّ الباءَ متعلِّقٌ بمحذوفٍ هو متبرِّكاً، فإنَّ التبرُّكَ ليس من معاني الباء، وحينئذٍ لا يكونُ الباءُ للملابسة، بل صلةً للتبرُّكِ[2].

وقال العلَّامة التفتازانيُّ: يعني أنَّ التقديرَ ملتبِساً باسمِ اللهِ؛ ليكونَ المقدَّرُ من الأفعالِ العامَّةِ، لكنَّ المعنى بحسَبِ القرينةِ على هذا، فلهذا يجعل الظرفُ مستقَرًّا، لا لغواً[3].

وقال السيِّد السَّنَد قُدِّسَ سِرُّه: الباءُ في قوله: (على معنى متبرِّكاً باسمِ اللهِ) ليس صلةً للتبرُّكِ؛ ليكونَ الظرفُ لغواً، بل المقصودُ أنَّ التلبُّسَ على وجهِ التبرُّكِ[4].

هذا، وقد صرَّح التفتازانيُّ والسيِّدُ السَّنَدُ: أنَّ النحويِّين إنَّما يُقدِّرون في الظرفِ المستقَرِّ فعلاً عامًّا إن لم تُوجَد قرينةُ الخصوصِ، وأمَّا إذا وُجِدَت فالأَولى تقديرُ الخاصِّ؛ لكونِه أمسَّ بالمقامِ، فما فعَلاه هاهنا مخالفٌ لذلك التصريحِ[5].

وأجيب عنه: بأنَّهما جَرَيا هاهنا على ما هو المشهورُ عند النُّحاة من تقديرِ العامِّ دونَ التحقيقِ.

وأنت خبيرٌ بأنَّهما صرَفا عبارةَ «الكشاف» عن ظاهرها الذي هو كونُ المقدَّرِ:

---

(١) هو قطب الدين محمد بن محمد الرازي، المعروف بالتحتاني، وذكر ابن حجر: أن اسمه محمود، وأورد في ذلك اختلافاً، إمام مبرز في المعقولات، أخذ عن العضد وغيره، له حاشية على «الكشاف». انظر: «طبقات الشافعية» لتاج الدين السبكي (٩/ ٣٧٤)، و«الدرر الكامنة» لابن حجر (٦/ ٩٩).

(٢) انظر: «حاشية الشهاب على البيضاوي» (١/ ٣٦-٣٨).

(٣) انظر: «حاشية الشهاب على البيضاوي» (١/ ٣٨)، و«نواهد الأبكار» للسيوطي (١/ ٩٥).

(٤) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٣٢).

(٥) انظر: «حاشية الشهاب على البيضاوي» (١/ ٣٨)، و«نواهد الأبكار» للسيوطي (١/ ٨١).

متبرِّكاً، ولا حاجةَ إلى الصرفِ عن الظاهرِ بناءً على قولٍ غيرِ تحقيقيٍّ، مع أَنَّهما صرَّحا بأنَّ التحقيقَ على خلاف ذلك القولِ.

فالظاهرُ على التحقيقِ المذكورِ: أنَّ الزمخشريَّ قدَّرَ هاهنا (متبرِّكاً) بقرينةِ المقامِ، وجعلَه عاملاً في الظرفِ، وتبِعَه القاضي[1] في ذلك، ولا يقدحُ في كونِ الظرفِ مستقَرًّا في حالة تقدير المتعلَّقِ كونُ الباء صلةً للمقدَّرِ حينَ إبرازِه، فإنَّك إذا قلتَ: زيدٌ على الفرسِ، أو من العلماءِ، أو في البصرةِ، فالظاهرُ أنَّ الظروفَ المذكورةَ مستقرَّةٌ، وأمَّا إذا أبرزتَ المقدَّرَ فقلت: راكبٌ على الفرس، ومعدودٌ من العلماء، ومقيمٌ في البصرة، جعلتَ الجارَّ صلةً لما أبرَزْتَه من المقدَّرات.

وبهذا ظهرَ أنَّ عدمَ كونِ التبرُّكِ معنى باءِ الملابسةِ مسلَّمٌ، لكنْ لمَّا كان الظرفُ في الملابسة مستقرًّا فاحتاجَ إلى تقديرِ عاملٍ، وتعيَّنَ بحسَبِ القرينةِ تقديرُ متبرِّكاً، صار معنى التبرُّكِ مدلولاً عليه بباء الملابسةِ، كأنَّه جزءُ معناها كما يُنادِي عليه عبارةُ «الكشاف»، وكذا عبارةُ القاضي حيثُ أقحمَ المعنى كما لا يخفى على مَن يفهمُ المعنى.

وما في «حاشية الكشاف» للسيِّدِ السَّنَدِ قُدِّسَ سِرُّه يشعرُ به أيضاً، وهو أنَّ هذا القسمَ من الظرفِ إنَّما يُسمَّى مستقرًّا؛ لاستقرارِ معنى عاملِه فيه، وفهمِه منه، وأمَّا باءُ الاستعانةِ فالأمرُ فيها على خلافِ ذلك؛ لأنَّ الظرفَ فيها لغوٌ لا يقتضي عاملاً غيرَ (أقرَأُ) حتَّى يقدَّرَ متبرِّكاً، وإنَّما ينفهمُ منه معنى التبرُّكِ هناك بعد تصوُّرِ معنى الاستعانةِ والتأويلِ الذي ذكروه فيها، فظهرَ الفرقُ بينَهما.

---

(١) هو المصنف البيضاوي.

فإن قيل: لم لا يجوزُ أن يكونَ الظرفُ في الملابسة أيضاً لغواً كما ذهبَ إليه الرضيُّ(١)، وصاحبُ «اللباب»(٢)؟

فالجوابُ: أنَّه يجوزُ ذلك في بعضِ المواضعِ، لكنَّ ما نحن فيه ليس منها بناءً على ما حقَّقَه بعضُ المحقِّقين حيث قال: التحقيقُ أنَّه إذا قُصِدَ بباء الملابسةِ مجرَّدُ كونِ المعمولِ المذكورِ للفعل مصاحِباً للمجرور زمانَ تعلُّقِ الفعلِ به تعلُّقَ الفاعليَّةِ أو المفعوليَّةِ فمستقرٌّ في موقعِ الحالِ، وإذا قُصِدَ كونُه مصاحباً له في تعلُّقِ الفعلِ فلغوٌ(٣).

ويجوز في مثل (اشترَى الفرَسَ بسَرجِه) كلا الوجهين، فعلى الأولِ السَّرجُ ليس بمشترىً، وعلى الثاني مشترىً، بخلاف نحو (نِمتُ بالعِمامةِ) فإنَّه لا يحتملُ اللغوَ،

---

(١) هو محمد بن الحسن الرضي الإِستِرَابَاذي، نجم الدين، المتوفى نحو سنة (٦٨٦هـ)، اشتهر بكتابيه «الوافية في شرح الكافية»، و«شرح مقدمة ابن الحاجب» وهي المسماة بـ«الشافية في علم الصرف». انظر: «بغية الوعاة» للسيوطي (١/ ٥٦٧ ـ ٥٦٨).

أقول: وعبارته في «شرحه على الكافية» (٤/ ٢٨٠): «قيل: ولا تكون بهذا المعنى إلا مستقراً، والظاهر أنه لا منع من كونها لغواً»، فهذا لم يذهب إليه الرضي، وإنما نقله بـ(قيل)، واستظهر غيره.

(٢) هو عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقيّ، صاحب «اللباب في علوم الكتاب»، توفي سنة (٧٧٥هـ). انظر: «طبقات المفسرين» للأدنه وي (١/ ٤١٨ ـ ٤١٩). وانظر: «اللباب» لابن عادل (١/ ١١٩)، و«الشهاب على البيضاوي» (١/ ٣٧).

(٣) الظروف منها ما هو لغو، وما هو مستقَر ـ بفتح القاف ـ؛ لأن معنى العامل استقرّ فيه، فهو من الحذف والإيصال، واختلف في تفسيرهما، فقيل: اللغو ما يكون عامله مذكوراً، والمستقَرُّ ما يكون محذوفاً مطلقاً، وقيل: المستقرّ ما يكون عامله عامًّا من معنى الحصول والاستقرار وهو مقدَّر، واللغو بخلافه، وأنَّ اللغو: ما يكون عامله خارجاً عن الظرف غير مفهوم منه، سواء ذُكر أو لا، والمستقرّ: ما فهم منه معنى عامله المقدر الذي هو من الأفعال العامة. انظر: «حاشية الصبان على الأشموني» (١/ ٢٩٣)، و«الشهاب على البيضاوي» (١/ ٣٠).

ولا شكَّ أنَّ المرادَ فيما نحن فيه المعنى الأولُ، لا الثاني؛ إذ ليس المعنى على إيقاع القراءةِ على الكتابِ واسمِ الله تعالى معاً. انتهى[1].

فإن قيل: لم لا يجوزُ إيقاعُ القراءةِ عليهما معاً، فإنَّ اسمَ اللهِ مقروءٌ أيضاً؟

فالجواب: أنَّه لا يلزمُ من كونه مقروءاً كونُ قراءتِه مقصودةً؛ إذ لا يخفى أنَّ الغرضَ إنَّما تعلَّقَ بقراءة الكتابِ وكونِها متبرَّكاً بها بملابسةِ اسمِ اللهِ تعالى، لا بقراءة الكتاب واسمِ اللهتعالى تعلُّقَ الشراءِ بالفرَسِ والسَّرجِ، ولا ينكرُه إلا مكابِرٌ[2].

وأيضاً ذلك مخصوصٌ بتقديرِ (أقرَأُ)، ولا يجري في سائر التقديرات مثل: أبدَأُ، وأذبحُ، وأرتحِلُ، وغير ذلك، فلا عبرةَ بما ليس بمطَّرِدٍ[3].

وأمَّا ما قاله ابنُ التمجيدِ[4]: من أنَّ الظرفَ في الملابسةِ ليس بمستقرٍّ كما فهمَه النِّحريرُ التفتازانيُّ من عبارة «الكشاف»، وإلا يمكنُ مثلُ هذا التقديرِ في الاستعانةِ أيضاً نحو: مستعيناً باسمِ الله أقرأُ[5]؛ فهو ناشئٌ من عدمِ التفرقةِ بين المستقَرِّ واللغوِ كما نبَّهتُ عليه، فلا تغفل، والله تعالى أعلم.

***

---

(١) انظر: «حاشية الشهاب على البيضاوي» (١/ ٣٠، ٣٢، ٣٧)، و«نواهد الأبكار» للسيوطي (١/ ٨١ـ٨٢).

(٢) انظر: «نواهد الأبكار» للسيوطي (١/ ١٠١ ـ ١٠٢).

(٣) انظر: «حاشية الشهاب على البيضاوي» (١/ ٣١).

(٤) هو: مصلح الدين مصطفى بن إبراهيم ابن التمجيد، المتوفى نحو (٨٨٠هـ)، مفسِّر، من علماء الدولة العثمانية، كان معلم السلطان محمد الفاتح، له «حاشية على تفسير البيضاوي» مفيدة جامعة، لخَّصها من حواشي «الكشاف»، وله نظم حسن في العربية والفارسية. انظر: «الشقائق النعمانية» لطاشكُبري زَادَه (ص: ٦٢).

(٥) انظر: «حاشية ابن التمجيد على البيضاوي» (١/ ٨٥).

وإنما كُسرت ومن حقِّ الحروف المفردة أن تفتح، لاختصاصها باللزوم الحرفية والجر، كما كُسرت لامُ الأمر، ولام الإضافة داخلة على المظهر للفصل بينهما وبين لام الابتداء، والاسمُ عند أصحابنا البصريين من الأسماء التي حُذفت أعجازها لكثرة الاستعمال، وبُنيت أوائلها على السكون، وأدخل عليها مبتدأ بها همزةُ الوصل، لأن من دأبهم أن يبتدئوا بالمتحرك ويقفوا على الساكن.

قوله: (لاختصَاصِها)؛ أي: تميُّزِها من بين الحروفِ بامتناعِ الانفكاكِ عن الحرفيَّةِ والجرِّ، وكلٌّ منهما يناسبُ الكسرَ، أمَّا الجرُّ فلموافقةِ حركةِ الحرفِ أثرَها، وأمَّا الحرفيَّةُ فلاقتضائها السكونَ الذي هو عدمُ الحركةِ، والكسرُ بمنزلة العدمِ؛ لقلَّتِه؛ إذ لا يوجدُ في الأفعالِ، ولا في غيرِ المنصرِفِ من الأسماءِ، ولا في الحروفِ إلا نادراً كـ(جَيْرِ)[1] بمعنى: حَقًّا.

وفي «الكشاف»: (وأمَّا الباءُ فلكونِها لازمةً للحرفيَّةِ والجَرِّ)[2].

فقيل: هما وجهان، فنُقِضَ الأولُ بواوِ العطفِ، وفائِه اللازمتين للحرفيَّة، والثاني بكافِ التشبيهِ اللازمةِ للجرِّ.

---

(١) جَيرِ: بكسر الراءِ وقد يُنَوَّنُ، وهي بمعنى «حَقّاً»، ويقال: جَيرِ لا أَفعلُ ذلك، ولا جيرِ لا أَفعَلُ، أَي: لا حَقًّا، وقولهم: جَيرِ لا آتيك، بكسر الراء: يمينٌ للعرب. انظر: «الصاحبي في فقه اللغة» (١/ ٣٦)، و«الصحاح في اللغة» (١/ ١١٠)، و«القاموس المحيط» (١/ ٤٧٢)، و«المزهر في علوم اللغة» (٢/ ٢٢٨)، و«تاج العروس» (١٠/ ٤٩٩).

(٢) «الكشاف» للزمخشري (١/ ٤٨).

وقيل: المجموعُ واحدٌ، فاندفعَ النَّقْضانِ، لكنْ بقيَ النقضُ بواوِ القسَمِ، وتائِه.

والمصنفُ زادَ الاختصاصَ؛ لئلَّا يرِدَ عليه شيءٌ من ذلك، وذلك لأنَّ المعنى حينئذٍ لامتيازِها من بينِ الحروفِ بامتناعِ انفكاكِها عنهما.

ولا شكَّ أنَّ هذا إنَّما يصحُّ إذا اعتُبِرَ صورةُ الحروفِ من حيثُ دلالتُها على معنىً مع قطعِ النظرِ عن خصوصيَّةٍ نشأَتْ عن الإضافةِ أو غيرِها، فإنَّ شيئاً من حروفِ الجرِّ المفردةِ من حيثُ هو حرفُ جرٍّ لا تنفكُّ عن الحرفيَّةِ والجرِّ، فيلزمُ أن يكونَ كلُّها مكسورةً، فلا بدَّ من قطعِ النظرِ عن الخصوصيَّةِ هاهنا[1].

هذا، وقد دُفِعَ النقضُ بواو القسَمِ وتائه عن عبارة «الكشاف» بأنَّ عمَلَهما بنيابةِ الباءِ، فكأنَّ الجرَّ ليس أثَراً لهما[2].

وردَّه أكملُ الدِّين[3]: بأنَّ الجرَّ لازمٌ، سواءٌ كانت النيابةُ، أو لم تكنْ[4].

لكنْ ردُّه ساقطٌ؛ إذ على تقدير النيابةِ نمنعُ لزومَ الجرِّ لهما؛ لأنَّه إنَّما يلزمُ أصلَهما حقيقةً، فلا عبرةَ بلزومِه لهما صورةً.

ودفعَه المحققُ التفتازانيُّ: بأنَّ اعتبارَ خصوصيَّتِه القسَم ليس بلازمٍ، فالواوُ وإن

---

(١) انظر: «حاشية الشهاب على البيضاوي» (١/ ٣٩ ـ ٤٠)، و«حاشية شيخ زاده على البيضاوي» (١/ ١٧ ـ ١٨).

(٢) انظر: «حاشية الشهاب على البيضاوي» (١/ ٤٠).

(٣) هو العلامة أكمل الدين محمد بن محمود البابرتي، كان فاضلًا، صاحب فنون، وافر العقل، له حاشية على «الكشاف»، توفي سنة (٨٦٧هـ). انظر: «الدرر الكامنة» لابن حجر (٦/ ١).

(٤) أي: في حالة الجر في باب ما لا ينصرف؛ حيث تنوب الفتحة عن الكسرة، وفي حالة النصب في باب الجمع بالألف والتاء حيث نابت الكسرة عن الفتحة. انظر: «تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد» ابن مالك محمد بن عبد الله الطائي (١/ ٨).

لزِمَت الحرفيَّةَ لا يلزمُ الجرَّ؛ إذ قد تكونُ عاطفةً، والتاءُ لا يلزمُ شيئاً منهما؛ لأنَّها قد تكونُ اسماً كضميرِ الخِطابِ[1].

واستبعَدَه السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سِرُّه: بأنَّ القومَ اعتبروا خصوصيَّاتِ المعاني، فقالوا: كافُ التشبيهِ إمَّا حرفٌ، أو اسمٌ بمعنى: مِثْل، ولم يلتفِتُوا إلى مجرَّدِ صورةِ الكافِ، ولم يقولوا: إنَّها أيضاً تكونُ ضميراً، أو حرفَ خطابٍ، وقولُ الزمخشريِّ: (نحوَ كافِ التشبيهِ، ولامِ الابتداءِ... إلى آخره)[2] يدلُّ على اعتبارِ المعاني المخصوصةِ، وكيف لا وبذاك يظهرُ تعدُّدُ اللامين، وكونُ إحداهما مفتوحةً، والأخرى مكسورةً؟[3].

وأجاب عنه حفيدُ المحقِّق[4]: بأنَّه أراد أنَّ اعتبارَ تلك الخصوصيَّات غيرُ لازمٍ في تعليلِ كسر الباء واللام، لا مطلقاً، فإنَّه يعتبرُ كثيراً ما تلك الخصوصيَّات، فلا ينافي اعتبارَ القومِ لها حتَّى يُعترَضَ به[5].

وفيه أنَّ مدارَ الاستبعادِ على كونِه مخالفاً لما اتَّفقَ عليه القومُ، وليس في الجوابِ ما يدفعُ ذلك، فالأوجَهُ أن يجابَ بما أجابَ به بعضُ المحقِّقين[6]: من أنَّه لا يصحُّ اعتبارُ الخصوصيَّاتِ، فإنَّ شيئاً من حروفِ الجرِّ المفردةِ من حيثُ هي حرفٌ، ولا

---

(١) «نواهد الأبكار» للسيوطي (١/ ١٠٤ ـ ١٠٥).

(٢) «الكشاف» للزمخشري (١/ ٤٨).

(٣) «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٣٣).

(٤) حفيد السَّعد: أحمد بن يحيى بن محمد بن مسعود التفتازاني الهروي، شيخ الإسلام، من فقهاء الشافعية، كان قاضي هراة مدة ثلاثين عاماً، له «حاشية على أوائل الكشاف»، و«شرح تهذيب المنطق» لجدِّه، توفي (٩١٦هـ). انظر: «روضات الجنات» للخوانساري (١/ ٣٤٢).

(٥) «نواهد الأبكار» للسيوطي (١/ ١٠٦).

(٦) الشيخ سعد الدين والطيبي، انظر: «نواهد الأبكار وشوارد الأفكار» للسيوطي (١/ ١٠٤).

تنفكُّ عن الحرفيَّة والجرِّ، فيلزمُ أن يكونَ كلُّها مكسورةً، وإنَّ شيئاً ممَّا ذكره القومُ لا يدلُّ على اعتبارهم خصوصيَّةً في بيانِ علَّةِ الكسرِ، كيف ولو اعتبروه فيه لزمَ كسرُ لامِ الإضافةِ مطلقاً؟ ولم يصحَّ التفرقةُ بين الداخلةِ على المُظهَر والمُضمَر، ولم يُحتَجْ إلى التعليل بالفصلِ[1].

لكنْ يرِدُ أنَّه إذا لم يعتبَرْ خصوصيَّةُ التشبيهِ في الكافِ يكون قيدُ الحرفيَّةِ لَغْواً؛ إذ الغرضُ منه الاحترازُ عنها، وعلى هذا التقديرِ لا يحتاجُ إليه لحصولِ الغرضِ بقيدِ الجرِّ كما صرَّحَ به السيِّدُ السَّنَدُ في «حواشيه».

إلا أن يقالَ: كلٌّ من الحرفيَّةِ والجرِّ يناسبُ الكسرَ، فذكرهما لتحقيقِ سببِ الكسرِ، ولا يجبُ أن يكونَ كلُّ قيدٍ للاحترازِ.

لكنْ لا يخفى ضعفُه كما ترى[2].

هذا، وقد زيَّفَ المولى خطيب زاده[3] تعليلَ الكسرِ هاهنا حيثُ قال: إنْ جُعِلَ كلٌّ منهما وجهاً على حِدَةٍ يعارَضُ الأولُ بأنَّ الفتحةَ لخفَّتها أنسبُ بالسكون، ويرجحُ عليه إذا انضمَّ إليه أن يقالَ: إنَّ هذه الحروفَ كثيرةُ الدَّورِ، فهي مستحقَّةٌ للأخفِّ، وإنْ جُعِلَ وجهاً واحداً يعارَضُ بمجموعِ ما ذكرناه من أنَّ أخفيَّةَ الفتحةِ المناسبةَ للسكون، واستحقاقَ كثيرِ الدَّورِ للأخفِّ ليس في حدِّ التعارضِ مع كونِ الكسرةِ أنسبَ بالسكون؛ لكونها بمنزلةِ العدمِ، بل ذلك أقوى منه، وإن انضمَّ إلى هذه الأنسَبيَّةِ

---

(١) انظر: «حاشية الشهاب على البيضاوي» (١/ ٤٠).

(٢) انظر: «حاشية الشهاب على البيضاوي» (١/ ٤٠ ـ ٤١)، و«نواهد الأبكار» للسيوطي (١/ ١٠٥ ـ ١٠٦).

(٣) هو محيي الدين محمد بن إبراهيم الرومي، له مشاركة في العقائد والكلام، توفي سنة (٩٠١هـ)، له «تعليقات على أوائل الكشاف». انظر: «الكواكب السائرة» للغزي (١/ ٢٣).

مناسبةُ الكسرِ للسكونِ في المخرجِ لم يرجح هذا، بل يكونان في حدِّ التعارضِ(١).

وأجاب عنه ابنُ الكمال: بأنَّ مناسبةَ الفتحةِ لخفَّتها بالسكونِ بحسَبِ العارضيِّ، بخلافِ مناسبةِ الكسرِ به، فإنَّها بحسَبِ الذاتيِّ، فإنَّ عدمَ الحركةِ ذاتيٌّ للسكون، والخفَّةُ من عوارضِه، فما هو في منزلة المعدومِ يكونُ أنسبَ بالسكونِ من الأخفِّ(٢).

هذا، ولقائلٍ أن يقولَ: سلَّمْنا أنَّ ما يشاركُ الشيءَ في ذاتيِّه أنسبُ ممَّا يشاركُه في عرَضيِّه، لكنَّ هذا إذا كانت المشاركةُ تحقيقيَّةً، وأمَّا إذا كانت مشاركةُ الثاني تحقيقيَّةً، ومشاركةُ الأولِ تقديريَّةً دونَ تحقيقيَّةٍ فلا نسلِّمُ الأنسَبيَّةَ، بل كما أنَّ في الثاني قُصوراً في كونِ المشاركةِ في العرَضيِّ دون الذاتيِّ كذلك في الأولِ قصورٌ في كون المشاركةِ تقديريَّةً دونَ تحقيقيَّةٍ.

وأنت خبيرٌ بأنَّ مشاركةَ الفتحةِ للسكونِ في الخفَّةِ مشاركةٌ تحقيقيَّةٌ وإن كانت في العرَضيِّ، وأمَّا مشاركةُ الكسرِ في العدَميَّةِ فمشاركةٌ تقديريَّةٌ وإن كانت في الذاتيِّ؛ إذ لا يخفى أنَّ الكسرَ حركةٌ موجودةٌ في الحقيقةِ، لكنَّها نزلت منزلةَ العدمِ؛ لقلَّتِها.

فالجوابُ الصوابُ: أنَّ المختارَ كونُ المجموعِ علَّةً واحدةً، ولا نسلِّمُ كونَ المعارضِ الذي هو أنسَبيَّةُ الفتحةِ بالسكونِ مع استحقاقِ كثيرِ الدَّورِ للأخفِّ أقوى من أنسَبيَّةِ الكسرِ له، فإنَّ له أنسَبيَّةً من وجهٍ ثالثٍ غيرِ ذينِكَ الوجهين، فيكون مناسبةُ الفتحةِ من وجهين، ومناسبةُ الكسرِ من وجوهٍ، ويتمُّ الترجيحُ.

قوله: (ومِنْ حقِّ الحروفِ المفرَدةِ... إلى آخره) المرادُ بالحروفِ: ما يقابلُ الاسمَ والفعلَ، وإنَّما كان حقُّها الفتحَ.

---

(١) «حاشية شيخ زاده» (١/ ١٧)، و«الشهاب على البيضاوي» (١/ ٣٩).

(٢) انظر: «حاشية الشهاب على البيضاوي» (١/ ٣٩).

قال العلَّامة التفتازانيُّ: لأنَّ الأصلَ في البناءِ سيَّما بناءُ الحروفِ هو السكونُ[1]؛ لخفَّتِه، ولكونِه عدَماً، والعدمُ هو الأصلُ في الحادثِ، ولمَّا تعذَّرَ ذلك في حروفِ المعاني المبنيَّةِ على حرفٍ واحدٍ لرفضِهم الابتداءَ بالساكنِ كان مِن حقِّها أن تُبنَى على الفتحة؛ لكونها أختَ السكونِ في الخفَّةِ، وإن كانت الأختُ باعتبارِ المخرجِ هو الكسرةُ. انتهى[2].

أقول: يريدُ بقوله: (ولكونِه عدَماً) أنَّ السكونَ عبارةٌ عن كونِ الحرفِ بحيثُ لا يمكنُ أن يوجدَ بعدَه مصوِّتٌ؛ أي: إحدى المدَّاتِ، كما أنَّ الحركةَ عبارةٌ عن كونِ الحرفِ بحيثُ يمكنُ أن يُتلفَّظَ بعدَه بإحدى المدَّاتِ، وأنَّ الحركةَ بعضٌ من حروفِ المدِّ على ما حقَّقَه الرضيُّ[3].

---

(١) الحروف كلها مبنية، والأصل في البناء أن يكون على السكون لأنه أخف وأيسر وأسهل من الحركة كما قال صاحب الألفية:

وَكُلُّ حَــرفٍ مُســتَحِقٌ لِلبِنَـا   وَالَأصـلُ فـي المَبنِـيِّ أن يُسـكّنا

انظر: «شرح ابن عقيل» (١/ ٤١)

(٢) انظر: «حاشية الشهاب على البيضاوي» (١/ ٣٩).

(٣) قال الرضيّ: اعلم أن الحركات في الحقيقة أبعاض حروف العلة؛ فضم الحرف في الحقيقة، إتيان بعده بلا فصل ببعض الواو، وكسره: الإتيان بعده بجزء من الياء، وفتحه: الإتيان بعده بشيء من الألف، وإلا، فالحركة والسكون من صفات الأجسام، فلا تحل الأصوات، لكنك لما كنت تأتي عقيب الحرف بلا فصل ببعض حروف المد، سمي الحرف متحركاً، كأنك حركت الحرف إلى مخرج حرف المد، وبضد ذلك: سكون الحرف، فالحركة ـ إذن ـ بعد الحرف، لكنها من فرط اتصالها به يتوهم أنها معه لا بعده بلا فصل، فإذا أشبعت الحركة وهي بعض حرف المد، صارت حرف مد تاماً. انظر: «شرح الرضي على الكافية» (١/ ٦٩).

فلا يرِدُ ما أورده الخطيبُ الكازَرُونيُّ[1] من أنَّه إن أراد بقوله: (لكونِه عدَماً) أنَّ ماهيَّةَ السكونِ العدمُ لزمَ عنه أنْ لا يكونَ له مخرجٌ، فكيف تكونُ أختَ الكسرةِ باعتبار المخرجِ؟ وإن أراد أنَّه متَّصفٌ بالعدمِ؛ أي: بأنَّه عدمُ الحركةِ، فالحركةُ أيضاً متَّصفةٌ بالعدم؛ أي: بأنَّه عدمُ السكونِ[2].

ووجهُ عدمِ ورودِه قد ظهرَ ممَّا نبَّهنا عليه من مراد العلَّامة التفتازانيِّ[3].

هذا، ثم إنَّ قولَ العلَّامة: (وإن كان الأختُ باعتبارِ المخرجِ هو الكسرةَ) وجَّهَه بعضُهم بأنَّ مخرجَ الحرفِ المتحرِّكِ بالكسر قريبٌ من مخرجِه إذا كان ساكناً، ولذا قيل: الساكنُ إذا حُرِّكَ حُرِّكَ بالكسرِ.

والظاهرُ في ذلك ما يقال: إنَّك إذا خلَّيتَ نفسَك وطبيعتَها وجدتَ منها أنَّها لا تتلفَّظُ بالساكن الثاني من الساكنين إلا بالكسرِ كما في (بَكْرْ) و(بِشْرْ) في الوقف، وإذا كان الكسرُ من سجيَّتِها حُرِّكَ بالكسر؛ ليكونَ اللفظُ مطابقاً للطبع، فليتأمَّل[4].

وقال السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سِرُّه في تعليلِ كونِ الأصلِ في البناء السكونَ: إنَّ أصلَ الإعرابِ أن يكونَ وجوديًّا؛ لكونه أثراً للعاملِ، وعلَماً للمعاني، فأصلُ ما يقابلُه أن يكونَ عدَميًّا، وهو السكونُ. انتهى[5].

---

(١) العلامة الفاضل، أبو الفضل الخطيب الكازروني، له «حاشية على تفسير البيضاوي»، وهي حاشية لطيفة في مجلد، أورد فيها من الدقائق والحقائق ما لا يحصى، توفي في حدود سنة (٩٤٠هـ). انظر: «طبقات المفسرين» للأدنه وي (ص: ٣٧٤).

(٢) «حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي» (١/ ١٢).

(٣) في هامش الأصل: (وحاصله اختيار الشق الثاني من الترديد ورد تفسيره بقوله؛ أي: بأنه عدم الحركة).

(٤) انظر: «حاشية الشهاب على البيضاوي» (١/ ٣٩).

(٥) «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٣٢).

وذلك لأنَّ عكسَ هذا يفضي إلى قلبِ المعقولِ المناسبِ، فإنَّ المناسبَ المعقولَ هو ما ذكره، واشتراكُهما في أمرٍ وجوديٍّ أو عدَميٍّ يؤدِّي إلى عدمِ تمايزِ المتقابِلَين، فإنَّ التقابلَ بينَهما كما عرفتَ تقابلُ العدمِ والملكةِ، والمذهبُ المنصورُ أنَّ التقابلَ بالذاتِ إنَّما هو تقابلُ العدمِ والملكةِ، أو تقابلُ الإيجابِ والسلبِ، فإنَّ امتناعَ الاجتماعِ فيه بالنظرِ إلى ذاتيِّهما دون باقي الأقسامِ[1].

فلا يرِدُ أيضاً ما أوردَه الخطيبُ الكازَرُونيُّ: إنَّا لا نسلِّمُ أنَّ أصلَ ما يقابلُ الوجوديَّ أن يكونَ عدَميًّا، فإنَّ التقابلَ كما يكونُ بينَ الوجوديِّ والعدَميِّ كذلك يكونُ بين وجوديَّين كالتضادِّ، فدعوى كونِ التقابلِ في الأولِ أصلاً دون الثاني يحتاجُ إلى البيانِ، فتدبَّر[2].

قوله: (**لأنَّ مِن دأبِهم... إلى آخره**) قال المولى خسرو[3]: لا بدَّ من حرفٍ يثبتُ في الابتداءِ، ويسقطُ في الدَّرْجِ؛ ليحصلَ مراعاةُ كلٍّ مِن الدَّأْبِ والأصلِ بقدرِ الإمكانِ، وما هي إلا همزةُ الوصلِ.

فكأنَّه قال: وأُدخِلَ على أوائلها حرفٌ يسقطُ في الدَّرْجِ؛ ليُراعَى الأصلُ، ويتحرَّكُ في الابتداءِ؛ لأنَّ مِن دأبِهم أن يبدَؤوا بالمتحرِّكِ، فلا وجهَ لما قيل هاهنا: إنَّه تعليلٌ لمطلقِ الزيادةِ، وأمَّا خصوصيَّةُ الهمزةِ فلقوَّتِها، وكونِها من ابتداء المخارجِ. وإنَّما ذكره شرَّاحُ «الكشاف»؛ لكونه ملائماً لعبارتِه حيثُ أطلقَ الهمزةَ، ولهذا

---

(١) انظر: «المواقف» للعضد الإيجي (١/ ٤٢١).

(٢) «حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي» (١/ ١٣).

(٣) هو محمد بن فرامرز، الشهير بالمولى خسرو، كان عالماً في جميع العلوم معقولها ومنقولها، جامعاً للفروع والأصول، له «حواشي على تفسير البيضاوي»، وغيرها، توفي سنة (٨٨٥هـ). انظر: «طبقات المفسرين» للأدنه وي (ص: ٣٤٧).

عدلَ عنه المصنفُ، فلا تغفل، على أنَّ الحقَّ أنَّ مرادَه أيضاً: ينبغي أن يكونَ هذا، كما يظهرُ من النظرِ في كلامِه. انتهى(١).

والمرادُ من القائل هو المولى حمزةُ القرمانيُّ(٢).

وما ذكره ذلك القائلُ موافقاً لكلام شرَّاح «الكشاف» أهونُ ممَّا ذكره المولى خسرو؛ إذ لا بأسَ بجعلِ التعليلِ لمطلقِ الزيادةِ، والسكوتِ عن خصوصيَّةِ الهمزة، فإنَّهم لم يلتزموا تعليلَ جميعِ الأمورِ كما أفاده بعضُ الفضلاء.

وأمَّا ما ذكره المولى خسرو فيقتضي تأويلَ عبارةِ همزةِ الوصلِ بأنَّها حرفٌ يسقطُ في الدَّرْجِ، ويتحرَّكُ في الابتداءِ، وهذا تأويلٌ للشيءِ بضمِّ لوازمه إليه، وهذا تكلُّفٌ.

ثم تعليلُ إدخالها بحسَبِ اللازمِ الأولِ بمراعاة الأصلِ لم يتعرَّضْ له، بخلاف تعليلِ إدخالِها بحسَبِ اللازمِ الثاني بالدأب المذكور، وارتكابُ التأويلِ أولاً، والتعرُّضُ لأحدِ التعليلين دونَ الآخرِ مع عدم المرجِّحِ تعسُّفٌ.

هذا، وأمَّا مسألةُ الابتداءِ بالساكنِ فالمشهورُ فيه أنَّه متعذِّرٌ، لكنَّه ممكنٌ متعسِّرٌ على قولِ المحقِّقين بشهادة الوجدانِ خصوصاً في لغة العجَم(٣).

---

(١) انظر: «حاشية الشهاب على البيضاوي» (١/ ٤١)، و«نواهد الأبكار» للسيوطي (١/ ١٠٨)، و«دستور العلماء» للأحمد نكري (١/ ١٩).

(٢) هو المولى حمزة بن محمود القَرَمَاني، صنف حواشي على «تفسير العلامة البيضاوي»، وهي حواش مقبولة عند العلماء، مات في أوائل المئة التاسعة. انظر: «الشقائق النعمانية» لطاشكبري زاده (ص: ٦٢).

(٣) قال ابنُ جنّي في «سرّ صناعة الإعراب» ١/ ٣٨٤ (في الابتداءِ بالساكنِ): «وهذا غيرُ جائزٍ بإجماع». وينظر في مسألة الابتداءِ بالساكنِ: «الخصائص» (١/ ٩١)، و«المخصص» لابن سيده (٥/ ٢٢٤)، و«علل النحو» (١/ ١٥٨)، و«أسرار العربية» (١/ ١٢١).

وقد استدلَّ بعضُهم على إمكانه بأنَّه لو امتنعَ لتوقَّفَ التلفُّظُ بالحرفِ على التلفُّظِ بالحركةِ ابتداءً، ضرورةَ تقدُّمِ الشرطِ على المشروطِ، لكنَّ التاليَ باطلٌ؛ لتوقُّفِ التلفُّظِ بالحركةِ على التلفُّظِ بالحروفِ ضرورةَ توقُّفِ وجودِ العارضِ على المعروضِ[1].

وزيَّفَه[2] المحقِّقُ التفتازانيُّ بمنع الشرطيَّةِ؛ لجوازِ أن يكونَ الحركةُ لازماً غيرَ متقدِّمٍ للحرفِ المبتدأ لها، لا شرطاً سابقاً، على أنَّكَ إذا تحقَّقتَ معنى حركة الحرفِ لم يكن هناك عارضٌ، ولا معروضٌ[3].

وقال حفيدُه شيخُ الإسلام الهرويُّ: أي الحركةُ كيفيَّةٌ تعرِضُ مع الحرفِ للصوتِ، لا أنَّه يعرِضُ كلُّ واحدٍ من الحركةِ والحرفِ للآخرِ.

وفيه أنَّه ذكر في «شرح المقاصد»: أنَّ الحركةَ كيفيَّةٌ حاصلةٌ في الحرفِ الصامتِ من الإمالةِ[4].

ولقائلٍ أن يقولَ: إنَّه لم يرِدْ بما ذكره في «شرح المقاصد» كونَ الحركةِ كيفيَّةً عارضةً للحرفِ، بل أراد أنَّها كيفيَّةٌ حاصلةٌ في ضمنِ كيفيَّةٍ أخرى هي الحرفُ على أنَّ كِلتا الكيفيَّتَينِ عارضتان للصوتِ، مثَلاً كيفيَّةُ النقشِ في ضمنِ كيفيَّةِ اللونِ، مع أنَّ كلتَيهما عارضتان للثوبِ[5].

---

(١) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٣٤)، و«حاشية الشهاب على البيضاوي» (١/ ٤١)، و«نواهد الأبكار» للسيوطي (١/ ١٠٨).

(٢) يقال: وزَيَّفَ رأي فلان أو قوله: أظهر باطلَه وفنَّده. انظر: «معجم اللغة العربية المعاصرة» للدكتور أحمد مختار عبد الحميد عمر (٢/ ١٠١٦)

(٣) «شرح المقاصد» للتفتازاني (١/ ٢١٨ ـ ٢١٩)، و«نواهد الأبكار» للسيوطي (١/ ١٠٩).

(٤) «شرح المقاصد» للتفتازاني (١/ ٢١٩).

(٥) «نواهد الأبكار» للسيوطي (١/ ١٠٩).

وقال المولى ابنُ الخطيبِ[1]: أراد المستدلُّ بالحركةِ الكيفيَّةَ التي تحصلُ في الحرفِ الصامتِ عند إمالةِ مخرَجِه إلى مخرَجِ إحدى المدَّاتِ، وثبوتَ هذه الكيفيَّةِ للحرفِ، وكونَها ملفوظةً ضرورةً، ومَن ينكِرُ ذلك فليُنكِرْ ثبوتَ الحرفِ لمعروضِه، وكونَه ملفوظاً.

ثم إنَّه اعترضَ على المحقِّقِ التفتازانيِّ: بأنَّه إمَّا إن أرادَ بقوله نفيَ العُروضِ مطلقاً، أو العروضَ للحرفِ بناءً على أنَّ المعروضَ هو المخرجُ، أو وجودُ العارضِ في الخارجِ، وبطلانُ الأولِ ضروريٌّ ظاهرٌ، وأمَّا الثاني والثالثُ فلأنَّا نعلمُ عِلْماً ضروريًّا وجدانيًّا أنَّ الحرفَ يتميَّزُ بالأشياءِ الثلاثةِ المتواردةِ العارضةِ له في صورةِ كسرِه وفتحِه وضمِّه المتواردةِ تمييزاً به يُتلفَّظُ ويُسمَعُ، وليس المرادُ بالحركةِ إلا ذلك المميِّزَ العارضَ للحرفِ الملفوظِ المسموعِ. انتهى[2].

ولقائلٍ أن يختارَ الثانيَ، يعني أنَّ الحركةَ ليست بعارضةٍ للحرفِ، بل هما عارضتان للصوتِ كما عرفتَ آنفاً، ولا يبطلُه تعلُّقُ علمِنا الضروريِّ بأنَّ الحرفَ يتميَّزُ بالأشياءِ الثلاثةِ، فإنَّ ذلك التميُّزَ لا يتوقَّفُ على كونِ الحركةِ عارضةً للحرفِ؛ لجوازِ أن يحصلَ بمقارنتِها للحرفِ بدون أن تعرِضَ له، كما أنَّ النقشَ المخصوصَ المقارِنَ بالحمرةِ يميِّزُها عن الحمرةِ التي لم يُقارِنْها ذلك النقشُ، مع أنَّ النقشَ عارضٌ للثوبِ كالحمرةِ، لا للحمرةِ[3].

قوله: (ويقِفُوا على الساكنِ) قيل: لأنَّه ضدُّ الابتداءِ، فجُعِلَ علامتُه ضدَّ علامةِ الابتداءِ.

---

(١) هو المولى خطيب زاده، تقدمت ترجمته.

(٢) «نواهد الأبكار» للسيوطي (١/ ١٠٩).

(٣) انظر: «سر الفصاحة» لابن سنان الخفاجي (ص: ١٨٩).

وقيل: لأنَّ حركةَ آخرِ الكلمةِ منافٍ لما يدلُّ ويُشعِرُ بالوقفِ، فبينَهما تنافٍ، وذلك لأنَّ الوقفَ على كلمةٍ يدلُّ ويُشعِرُ بالتوقُّفِ عليها، وعدمِ التجاوزِ عنها، والتلفُّظُ بالحركةِ بعد التلفُّظِ بالحرفِ المتحرِّكِ بها؛ لأنَّ الحركةَ بعضُ الحرفِ المصوِّتِ، وإذا زِيدَ عليه البعضُ الآخرُ حتى يتمَّ الحرفُ المصوِّتُ كان بتمامه بعدَ الحرف السابقِ عليه بالضرورةِ، فيكونُ جزؤُه الذي هو الحركةُ بعدَه أيضاً[1].

ولقائلٍ أن يقولَ: لا نسلِّمُ أنَّ التلفُّظَ بالحركةِ بعدَ التلفُّظِ بالحروفِ، وما ذكره لا يدلُّ عليه، لِمَ لا يجوزُ أن يكونَ جزءٌ من الحرفِ المصوِّتِ وهو الحركةُ مع الحرفِ المقدَّمِ، وتنويرُه: أنَّ الحرفَ الحاصلَ من إشباعِ الحركةِ إنَّما يحصلُ بالتدريجِ، لا دُفعةً، فإنَّه مِن قَبِيلِ الأمرِ الغيرِ القارِّ[2] الذي لا يجتمعُ أجزاؤه في الوجودِ، فحصولُ جزئه الأولِ الذي هو الحركةُ مقدَّمٌ بالزمانِ على حصولِ الكلِّ الذي لا يحصلُ إلا وقد حصلَ سائرُ الأجزاءِ على التدريجِ.

ثم إنَّ قولَه: (لأنَّ الوقفَ على كلمةٍ يدلُّ... إلى آخره) إن أراد به أنَّ معنى الوقفِ في اصطلاحِهم ذلك فلا يلائمُ قولَه: (يدلُّ ويشعرُ بالوقفِ عليها)، بل حقُّ العبارةِ أن يقالَ: لأنَّ الوقفَ عندهم التوقُّفُ على الكلمةِ، وعدمُ التجاوزِ عنها، وإن أراد غيرَ ذلك فهو أمرٌ خفيٌّ يحتاجُ إلى البيانِ أولاً حتى يتكلَّمَ فيه، فليتأمل.

وقال الإمام الرازيُّ: الحرفُ الصامتُ سابقٌ على الحركةِ لوجهين:

الأول: أنَّ الصامتَ آنيٌّ، والحركةُ زمانيَّةٌ، والآنُ متقدِّمٌ على الزمانِ، فما يوجدُ في الآنِ الذي هو أولُ زمانِ وجودِ الشيءِ كان سابقاً على ما يحدثُ فيه.

---

(١) «أصول النحو»، وهو من مناهج جامعة المدينة العالمية (٢/ ١٩٦)، و«الإتقان في علوم القرآن» للسيوطي (١/ ٢٣٨).

(٢) القَارُّ: المستقِرُّ.

والثانـي: أنَّ الحركـةَ لـو كانـت سـابقةً علـى الحـرفِ لـكان التكلُّـمُ بالحركةِ مسـتغنياً عـن التكلُّـمِ بالحـرف؛ لأنَّ السـابقَ غنـيٌّ عـن المسـبوق، والتالـي باطلٌ؛ لأنَّـا نجـدُ مـن أنفسـنا وجدانـاً ضروريًّـا أنَّـه لا يمكـنُ لنـا التكلُّـمُ بالحركـةِ دونَ التكلُّـمِ بالحـرف. انتهـى[1].

واعتـرضَ على الأولِ السـيِّدُ السَّـنَدُ في «شـرح المواقف»: بأنَّه جـاز أن يكونَ حـدوثُ الحـرفِ الآنيِّ في الآنِ الـذي هو آخرُ زمـانِ الحركةِ، لا بدَّ لنفيـه من دليلٍ.

ولقائلٍ أن يقولَ: لا نسلِّمُ أنَّ الحركةَ التي هي الفتحُ والضمُّ والكسرُ زمانيَّةٌ، وإنَّما الحركةُ الزمانيَّةُ هي التي تعرضُ للأجسامِ مثل الحركةِ المكانيَّة.

واعترضَ على الثاني أيضاً: بأنَّه ليس يلزمُ من إبطالِ تقدُّمِ الحركةِ على الحرفِ الصامتِ تقدُّمُه عليها؛ لجواز أن لا يسبقَ أحدُهما على الآخر، بل يُوجَدان معاً[2].

ولقائلٍ أن يقولَ: الاستغناءُ هو عدمُ توقُّفِ الحركةِ في الوجودِ على الحرفِ، وما ذكره في بطلان التالي لا يدلُّ عليه، فإنَّ المتضايِفَينِ مثَلاً لا يتوقَّفُ أحدُهما على الآخرِ مع أنَّه لا يمكنُ وجودُ أحدِهما بدونِ الآخرِ، ولعلَّه أرادبالاستغناءِ وجودَ الحركةِ من غير وجودِ الحرفِ معَه، فتأمَّل.

ثـم إنَّ الحـروفَ إمَّـا مصوِّتـةٌ، وهي حـروفُ المـدِّ واللِّيـن؛ أي: الألـفُ والياءُ والـواوُ إذا كانـت سـاكنةً متولِّـدةً من إشـباعِ مـا قبلَها مـن الحركات المجانسـة لها، وإمَّـا صامتـةٌ وهي ما سـوى الحـروفِ المذكـورةِ[3]، والمصوِّتةُ لا تكونُ إلا سـاكنةً

---

(١) «مفاتيح الغيب» للفخر الرازي (١/ ٤٣).

(٢) انظر: «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (٥/ ٢٧٩).

(٣) انظر في تقسيم الحروف إلى مصوتة أو صامتة: «الخصائص» (٣/ ١٢٤)، و«الكليات» لأبي البقاء الكفوي (١/ ٧)

مـع كـونِ حركةِ مـا قبلَها من جنسِـها، فالألـفُ لا تكـونُ إلا مصوِّتةً؛ لامتنـاعِ كونِها متحرِّكـةً مـع وجـوبِ كـونِ الحركـةِ السـابقةِ عليـه فتحـةً، وإطـلاقُ الألـفِ علـى الهمـزةِ بالاشـتراكِ، أو التجـوُّزِ، وأمَّـا الـواوُ والـياءُ فـكلٌّ منهما قـد يكـونُ مصوِّتاً، وقـد يكـونُ صامتـاً، بأن يكـونَ متحرِّكاً، أو سـاكناً ليس حركـةُ ما قبلَها من جنسـها، والحـروفُ الصامتـةُ قد تكونُ سـاكنةً، وقـد تكـونُ متحرِّكةً.

***

ويشهد له تصريفه على: أسماء وأسامي وسمى وسميت، ومجيء سميً كهدى لغةٌ فيه؛ قال:

والله أســـماكَ ســـميً مُباركا آثـــركَ اللهُ بـــهِ إيَثَـــاركا

والقلب بعيد غير مطرد، واشتقاقه من السمو؛ لأنه رفعة للمسمى وشعار له، ومن السمة عند الكوفيين، وأصله وسم حذفت الواو وعوضت عنها همزة الوصل ليقل إعلاله.

ورُدَّ: بأن الهمزة لم تعهد داخلة على ما حذف صدره في كلامهم، ومن لغاته: سم وسم، قال:

بِسْـــمِ الـــذي فـــي كُلِّ سُـــورةٍ سِـــمُهْ

والاسم إن أريد به اللفظ فغيرُ المسمى، لأنه يتألف من أصوات متقطعة غير قارة، ويختلف باختلاف الأمم والأعصار، ويتعدد تارةً ويتحد أخرى، والمسمى لا يكون كذلك، وإن أريد به ذات الشيء فهو المسمى لكنه لم يشتهر بهذا المعنى، وقوله تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسۡمُ رَبِّكَ﴾، و﴿سَبِّحِ ٱسۡمَ رَبِّكَ ٱلۡأَعۡلَى﴾ المرادُ به اللفظ؛ لأنه كما يجب تنزيه ذاته سبحانه وتعالى وصفاته عن النقائص، يجب تنزيه الألفاظ الموضوعة لها عن الرفث وسوء الأدب، أو الاسم فيه مقحم كما في قول الشاعر:

إلـى الحـولِ ثُـم اسـمُ السـلامِ عليكُمـا

قولـه: (لأنّـه رِفعةٌ للمُسـمَّى) قيل: يعنـي إنَّما يقال للفـظِ الذي يوضعُ لشـيءٍ:

(الاسمُ) الذي هو في الأصلِ ينبئُ عن الرِّفعةِ؛ لأنَّه ـ أي: اللفظَ المذكورَ ـ رِفعةٌ للمُسمَّى، فإنَّ ما لا اسمَ له لا يُعبَأُ بشأنِه، ولذا قيل: فلانٌ لا اسمَ له، ويرادُ أنَّه لا اعتدادَ بشأنِه، ولا يُلتفَتُ إليه.

وقال بعضُ المحقِّقين: يعني أنَّ الاسمَ سببُ رفعةٍ للمسمَّى، وعلامةٌ بها يرتفعُ عن حضيضِ الخَفاءِ إلى أوجِ الجَلاءِ، فالمرادُ بيانُ وجهِ الاشتقاقِ من السُّموِّ على مذهب البصريِّين[1]، لا أنَّ قولَه: (وشعارٌ له) بيانُ وجهِ الاشتقاقِ من السِّمَةِ على مذهب الكوفيِّين كما تُوهِّمَ، فإنَّه إنَّما ساق هذا التعليلَ لمذهبِ البصريِّين قبلَ تعرُّضِه لمذهب الكوفيِّين.

نعم، ينفهمُ منه وجهُ مذهبِ الكوفيِّين أيضاً، لكنَّه ليس بمقصودٍ أصليٍّ، والتحقيقُ أنَّ الاسمَ علامةٌ للمسمَّى، ويلزمُه ما هو لازمُ العلامةِ من رفعِ الشيءِ من حضيضِ الخفاءِ إلى أوجِ الجلاء، فالنظرُ هاهنا إلى ذلك اللازم، وأمَّا على مذهب الكوفيِّين فالنظرُ إلى مجرَّدِ كونِه علامةً بلا اعتبارِ اللازمِ المذكورِ، وإنَّما لم يتعرَّضْ لتوجيهِ مذهب الكوفيِّين استغناءً بانفهامِه من هذه العبارة.

قوله: (باسمِ الذي في كلِّ سُورةٍ سمُهْ) الباء يتعلَّقُ بـ (أَرسَلَ) فيما بعدَه؛ أعني: قولَه:

أَرسَلَ فيها [بازلاً] يُقَرِّمُهْ
فهو بها يَنحُو طَريقاً يَعلَمُهْ[2]

---

(١) ذهب الكوفيون إلى أن الاسم مشتق من الوسم وهو العلامة، وذهب البصريون إلى أنه مشتق من السُّمو وهو العلو، ينظر: «الإنصاف في مسائل الخلاف» (١/ ٦).

(٢) الرجز أنشده المبرد في «المقتضب» (١/ ٢٢٩) دون نسبة، وأبو زيد الأنصاري في «النوادر في اللغة» (ص: ٤٦١ ـ ٤٦٢)، وقال: زعموا أنه من كلب.

أي: أرسَلَ الراعي في الإبلِ بازِلاً يُقرِّمُه؛ أي: يتركُه عن الاستعمالِ بالركوبِ والحملِ؛ ليتقوَّى للفِحْلَةِ، والجملةُ صفةُ (بازلاً)، وقيل: حالٌ من المرسِلِ؛ لأنَّ الوصفَ بصيغة الماضي أَولى، فهو ـ أي: البازلُ[1] ـ يقصدُ بتلك الإبلِ طريقاً يعلمُه؛ لاعتيادِه بتلك الفعلةِ.

وأمَّا لفظُ (يُقرِّمُه)[2] فقيل: إمَّا من الإقرامِ على ما هو المشهورُ في كتب اللغةِ، وإمَّا من التقريمِ على ما يُشعِرُ به عبارةُ «الأساس»[3]، واختاره صاحبُ «الكشف»[4].

هذا، وذلك الترديدُ كما ترى ترديدٌ مردودٌ؛ إذ لا احتمالَ هاهنا لكونه من الإقرام؛ لفسادِ الوزنِ، أو القافيةِ؛ لأنَّه إمَّا أن يسكنَ ضميرُه، أو يحرَّكَ، وعلى الأولِ يخرجُ الوزنُ من بحر الرجز، وعلى الثاني يلزمُ المخالفةُ بين القوافي.

قوله: (والاسمُ إن أُرِيدَ به اللفظُ... إلى آخره) الظاهرُ من كلامه أنَّه لا نزاعَ في الصورة الأولى والثانيةِ كما نصَّ عليه الإمامُ في «الكبير»، حتى قال في الأولى: الخوضُ في هذه المسألةِ على هذا التقديرِ يكونُ عبَثاً، وفي الثانية: هذا وإن كان حقًّا إلا أنَّه من بابِ إيضاحِ الواضحاتِ، وهو عبثٌ، فثبَتَ أنَّ الخوضَ في هذا البحثِ على جميع التقديراتِ يجري مجرَى العبَثِ[5].

---

(١) البَازِلُ من الإبل: التى طَلَع نابُها، وذلك في السّنَةِ الثّامِنَةِ أو التّاسِعَة؛ والذكر والانثى فيه سواء. انظر: «المغرب في ترتيب المعرب» (١/ ٧٣).

(٢) ينظر في اختلاف اشتقاق (يقرمه): «شرح شافية ابن الحاجب» (٢/ ٢٥٨)، و«تاج العروس» (٣٣/ ٢٥٣).

(٣) «أساس البلاغة» للزمخشري (مادة: قرم).

(٤) هو عمر بن عبد الرحمن القزويني، المتوفى سنة (٩٥٠هـ)، له حاشية على «الكشاف» سماها «الكشف». انظر: «طبقات المفسرين» للأدنه وي (ص: ٣٨٠).

(٥) «مفاتيح الغيب» للفخر الرازي (١/ ١٠٥ ـ ١٠٦).

وتحقيق المقام ما ذكره صاحب «المواقف» حيثُ قال: قد اشتهرَ الخلافُ في أنَّ الاسمَ هل هو نفسُ المسمَّى[1]، أو غيرُه، ولا يشكُّ عاقلٌ في أنَّه ليس النزاعُ في لفظ (ف ر س) من أنَّه هل هو نفسُ الحيوانِ المخصوصِ، أو غيرُه؟ بل في مدلولِ الاسمِ أهو الذاتُ من حيثُ هي هي، أم باعتبار أمرٍ صادقٍ عليه عارضٍ له ينبئُ عنه؟[2].

وحلُّه يحتاجُ إلى تفصيلٍ، وهو: أنَّ الاسمَ على قسمين، قسمٍ لا يدلُّ على معنىً وصفيٍّ، وقسمٍ يدلُّ عليه، والأولُ دالٌّ على الذاتِ من حيثُ هي هي، والثاني دالٌّ عليها باعتبار معنىً من معانيه وأوصافه، وإذا تقرَّرَ كونُ الأولِ عيناً، والثاني غيراً، فكيف يتصوَّرُ النزاعُ؟ فهذا هو منشأُ الاشتباهِ في صحَّةِ هذه المسألةِ النزاعيَّة.

وجوابُه: أنَّ القائلين بالعينيَّةِ يقولون: كلُّ اسمٍ إنَّما وُضِعَ للذاتِ من حيثُ هي هي، والأمرُ الذي اعتُبِرَ لتمييزِ الذاتِ إمَّا ذاتيٌّ للشيءِ داخلٌ في حقيقتِه كالفصلِ المميِّزِ لحقيقةِ نوعِ الفرسِ، وليس ذلك خارجاً عن الذاتِ عارضاً له، وإمَّا عرَضيٌّ له كالعوارضِ المشخِّصةِ لزيدٍ، فهو خارجٌ عن الذاتِ عارضٌ له، لكن لا يجبُ أن يكونَ جزءاً من مدلولِ اللفظِ، بل جاز أن يعتبرَ لتصحيحِ الوضعِ آلة له، خارجاً عن مدلوله كما سيجيءُ في لفظة (الله)، نقلاً عن «شرح المواقف»[3].

وأمَّا القائلون بالغيريَّةِ فهم يقولون: كلُّ اسمٍ إنَّما يدلُّ على الذاتِ باعتبار أمرٍ ما، أمَّا الأسامي الوصفيَّةُ فظاهرةٌ، وأمَّا الأسامي المرتَجلةُ فلأنَّها لا يمكنُ وضعُها بإزاءِ الذاتِ إلا بأنْ يُتصوَّرَ الذاتُ بأمرٍ يميِّزُها عن الذواتِ، مثلاً لا يمكنُ وضعُ (الفرس)

---

(١) الاسم: مَا كَانَ مُسْتَقِرّاً عَلَى المسمّى وقت ذكرك إيّاه ولازماً لَهُ ـ وينظر تفصيل المسألة: «الصاحبي في فقه اللغة» (١/ ١٧)، و«الكليات» لأبي البقاء الكفوي (١/ ١١٢)، و«الفروق اللغوية» (١/ ٥٢).

(٢) «المواقف» للعضد الإيجي (٣/ ٣٠١).

(٣) انظر: «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (٨/ ٢٢٩ ـ ٢٣١).

لمفهومٍ يصدقُ على الذات إلا باعتبار فصلِه المميِّزِ عن سائر الأنواعِ، ولا وضعُ (زيد) للذاتِ إلا باعتبارِ مشخَّصاتِه المخصوصةِ، وهذا مبنيٌّ على أنَّهم يعنُونَ بالاسمِ ما يعمُّ الكليَّ والجزئيَّ؛ أي: ما يصدقُ على الذاتِ، سواءً كان بواسطةِ مفهومٍ كليٍّ، أو لا.

وبهذا التفصيلِ عرفتَ أنَّ المصنفَ والإمامَ لم يُصِيبا في الجزمِ بعدمِ النزاعِ في الثانية؛ إذ بعدَ القطعِ بأنَّ الاسمَ بمعنى الذاتِ يقومُ النِّزاعُ بأنَّه هل هو الذاتُ من حيثُ هي هي، أم باعتبارِ أمرٍ صادقٍ عليه؟ وليس هذا من إيضاحِ الواضحاتِ حتى يكونَ عبَثاً، كيف والقومُ من تحقيقه في عَوِيلٍ؟ فأنَّى يكونُ واضحاً؟

ولا حاجةَ إلى ما نقلَه المولى خسرو عن بعض المحقِّقين: من أنَّ الاسمَ قد يُطلَقُ ويرادُ به اللفظُ كما في (كتبتُ زيداً)، وقد يُطلَقُ ويرادُ به المسمَّى كما في (كتبَ زيدٌ)، فإذا أُطلِقَ بلا قرينةٍ ترجَّحَ اللفظُ، أو المسمَّى كقولك: (رأيت زيداً)، فإنه يحتملُهما بلا رجحانٍ، فالقائلُ بالغيريَّةِ يحملُه على اللفظِ، وبالعينيَّة يحملُه على المسمَّى. انتهى[1].

والظاهرُ أنَّ هذا الكلامَ على مذهب الأستاذِ أبي نصرِ بن أيُّوبَ، فإنَّه ذهب إلى أنَّ لفظَ الاسمِ مشتركٌ بين التسميةِ والمسمَّى، فيطلقُ على كلٍّ منهما، ويفهمُ المقصودُ بحسَبِ القرائنِ كما في «شرح المواقف» للسيِّدِ السندِ قُدِّسَ سِرُّه[2].

وكأنَّ مرادَه أنَّ لفظَ الاسمِ دائرٌ بينَ إرادةِ التسميةِ التي هي عبارةٌ عند البعض عن نفس اللفظِ، وبين إرادة المسمَّى الذي هو المدلولُ، فتارةً يطلقُ على هذا، وتارةً يطلقُ على ذلك، والتعيينُ بالقرائنِ، فإذا لم تكن قرينةٌ يقومُ النزاعُ، فالنزاعُ على قول

(١) انظر: «حاشية الشهاب على البيضاوي» (١/ ٤٦).

(٢) انظر: «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (٨/ ٢٣٠).

أبي نصرٍ إنَّما هو في لفظِ (اسم) مركب من الهمزة والسين والميم، ولكنَّ هذا بحثٌ لغويٌّ لا يفيدُ في هذا المقام.

قولـه: (والمسـمَّى لا يكـونُ... إلـى آخـره) قيـل: رفـعٌ للإيجـابِ الكلـيِّ، وإلا فمسـمَّى القـرآنِ والقصيـدةِ والشـعرِ يتألَّفُ من أصـواتٍ مقطَّعةٍ غيـرِ قـارَّةٍ، لكنَّ رفعَ الإيجـابِ الكلـيِّ إنَّمـا ينفـعُ بالنسـبةِ إلـى باقـي مـا ذُكِرَ مـن صفاتِ الاسـمِ لـو صحَّ فيـه الإيجـابُ الكليُّ، وفـي اختلافِ اسـمِ كلِّ شـيءٍ باختلافِ الأمـمِ، وتعـدُّدِه تارةً، واتِّحـادِه أخـرى نظـرٌ لا يخفى.

ويمكنُ أن يجعلَ قولُه: (والمسمَّى... إلى آخره) جملةً حاليَّةً من الجملِ الثلاثِ، فالمعنى: أنَّ الاسمَ يتألَّفُ من أصواتٍ مقطَّعةٍ غيرِ قارَّةٍ حالَ كونِ المسمَّى لا يكونُ كذلك، والاسمُ يختلفُ باختلافِ اللغاتِ والحالُ أنَّ المسمَّى غيرُ مختلفٍ، وهكذا. انتهى؛ لا حاجةَ إلى هذا، ولا إلى ذلك، بل لا وجهَ لهما، فإنَّ الأولَ منظورٌ فيه، والثانيَ تكلُّفٌ مُستغنىً عنه، وذلك لأنَّ القضيَّتين أكثريَّتان، لا كليَّتان، وبهذه المرتبة يتمُّ المطلوبُ وهو إثباتُ الغيريَّةِ، يعني أنَّ الأكثرَ أنْ يتَّصفَ الاسمُ بهذه الأوصافِ وإن لم يتَّصِفْ نادراً، وأن يتَّصِفَ المسمَّى بخلافِ تلك الأوصافِ وإن اتَّصفَ بها نادراً، فظهرَ المغايرةُ بين الاسمِ والمسمَّى، كذا قيل.

والذي يظهرُ أن يقال: إنَّ المدَّعَى إمَّا أن يكونَ كليًّا، وإمَّا أن يكونَ جزئيًّا:

فإنْ كان كليًّا والمرادُ أنَّ كلَّ اسمٍ مغايرٌ لمسمَّاه فالمجموعُ دليلٌ واحدٌ مركَّب من موجَبةٍ كليَّةٍ صغرى، وسالبةٍ كليَّةٍ كبرى على هيئة الشكلِ الثاني، هكذا: كلُّ اسمٍ موصوفٌ بالتأليفِ من الأصواتِ المقطَّعة، وجوازِ الاختلافِ، والتعدُّدِ، والاتِّحادِ، ولا شيءَ من المسمَّى كذلك ضرورةَ امتناعِ الاختلافِ والتعدُّدِ والاتَّحادِ فيه، وإن كان

بعضُ المسمَّى متَّصفاً بالتأليفِ المذكورِ كمسمَّى القرآنِ والقصيدةِ، ينتج: **لا شيءَ من الاسمِ بغيرِ المسمَّى**، وهو معنى قولِنا: كلُّ اسمٍ مغايرٌ لمسمَّاه.

وإن كان المدَّعَى جزئيًّا، والمرادُ بعضُ الاسمِ مغايرٌ لمسمَّاه، فهو ثلاثةُ دلائلَ:

الأول: من موجَبةٍ كليَّةٍ صغرى، وسالبةٍ جزئيَّةٍ كبرى، هكذا: كلُّ اسمٍ موصوفٌ بالتأليفِ المذكورِ، وبعضُ المسمَّى ليس كذلك، فبعضُ الاسمِ ليس عينَ المسمَّى، وهو معنى قولنا: بعضُ الاسمِ مغايرٌ لمسمَّاه.

الثاني: من موجَبةٍ جزئيَّةٍ صغرى، وسالبةٍ كليَّةٍ كبرى، هكذا: بعضُ الاسمِ يختلفُ باختلافِ الأممِ، ولا شيءَ من المسمَّى كذلك، فبعضُ الاسمِ عينُ المسمَّى، وهو معنى قولنا: بعضُ الاسمِ مغايرٌ لمسمَّاه.

الثالث: من موجَبةٍ جزئيَّةٍ صغرى، وسالبةٍ كليَّةٍ كبرى، هكذا: بعضُ الاسمِ يتعدَّدُ ويتَّحدُ، ولا شيءَ من المسمَّى كذلك، ينتجُ: بعضُ الاسمِ ليس عينَ المسمَّى، وهو معنى قولنا أيضاً: بعضُ الاسمِ مغايرٌ لمسمَّاه كما عرفتَ.

وعلى ذلك التقديرِ فيكونُ قولُه: (والمسمَّى لا يكونُ كذلك) دفعاً لما سبقَ من الإيجابِ الكليِّ المستفادِ من قوله: (لأنَّه متألِّفٌ من الأصواتِ... إلى آخره)، والإيجابِ الجزئيِّ المفهومِ من قوله: (ويختلفُ... إلى آخره)، فلا ورودَ لما أوردَه ذلك القائلُ هنا، فافهم.

***

وإن أريد به الصفة، كما هو رأي الشيخ أبي الحسن الأشعري، انقسم انقسام الصفة عنده: إلى ما هو نفس المسمى، وإلى ما هو غيره، وإلى ما ليس هو ولا غيره.

وإنما قال: بسم الله، ولم يقل: بالله؛ لأن التبرك والاستعانة بذكر اسمه، أو للفرق بين اليمين والتيمن.

قوله: (وإن أريدَ به الصفةُ كما هو رأيُ الشيخِ... إلى آخره) اعلَمْ أوَّلاً أنَّ صاحبَ «المواقف» فرَّعَ على ما سبقَ من كلامه، وقد نقلناه آنفاً في تحقيق المقام، فقال بالفاء التفريعية: فلذلك قال الشيخُ [1]: قد يكونُ الاسمُ عينَ المسمَّى نحو (الله)، فإنَّه اسمُ علمٍ للذاتِ من غير اعتبارِ معنىً فيه، وقد يكونُ غيرَه نحوَ الخالق والرازق ممَّا يدلُّ على نسبتِه إلى غيره، ولا شكَّ أنَّها غيرُه، وقد يكونُ لا هو ولا غيرَه كالعليم والقدير ممَّا يدلُّ على صفةٍ حقيقيَّةٍ، ومن مذهبِه أنَّها لا هو ولا غيره. انتهى[2].

وقال المولى مير صدر[3]: فيه بحثٌ؛ إذ ما ذهبَ إليه الشيخُ من أنَّ الاسمَ قد يكونُ عينَ المسمَّى، وقد يكونُ غيرَه لا يتفرَّعُ على ما فرَّعَه عليه من أنَّ مدلولَ الاسمِ أهو الذاتُ من حيثُ هي هي، أم باعتبارِ أمرٍ صادقٍ عليه؟ إذ لو كانت الذاتُ باعتبار

---

(١) الشيخ هنا هو: الإمام أبو الحَسَن الأشعري.

(٢) «المواقف» للعضد الإيجي (٣/ ٣٠٢).

(٣) محمد بن إبراهيم بن يحيى القوامي الشيرازي، الملا صدر الدين، فيلسوف، من القائلين بوحدة الوجود، من أهل شيراز، كان يعرف بالأخوند (الأستاذ)، رحل إلى أصبهان وتعلم فيها، وتوفي بالبصرة سنة (١٠٥٩هـ)، وهو متوجه إلى مكة حاجاً، من كتبه «أسرار الآيات وأنوار البينات» جزء في التفسير، و«تفسير آية الكرسي». انظر: «معجم المفسرين» لعادل نويهض (٢/ ٤٧٠).

أمرٍ صادقٍ عليه مدلولَه لكان لا محالةَ بهذا الاعتبارِ مسمَّاه، فيكونُ الاسمُ عينَ المسمَّى كما إذا كان مدلولُه الذاتَ من حيثُ هي هي.

وما نقلَ عن الشيخِ من أنَّ (الله) اسمُ علمٍ للذاتِ من غيرِ اعتبارِ معنىً فيه ممنوعٌ؛ إذ قد اعتبرَ فيه معنى المعبوديَّةِ بالحقِّ، أو الاتِّصافِ بجميع الصفات الكماليَّة، كيف لا وذاتُه من حيثُ هي هي غيرُ معقولٍ لنا؟ فلو كان بهذا الوجهِ معنى لفظ (الله) لم يكنْ معناه معلوماً لنا، هذا خُلْفٌ[1].

وأجاب عنه الفاضلُ الكازَرُونيُّ:

أمَّا أوَّلاً: فبأنَّ ما ذكرَ من عدمِ التفريعِ ممنوعٌ، فإنَّ صاحبَ «المواقف» أشارَ إلى أنَّ المرادَ من المسمَّى نفسُ الذاتِ، لا معنى اللفظِ، ولذا بيَّنَ الخلافَ في أنَّ الاسمَ هل هو المسمَّى أو غيرُه؟ بأنَّه في الحقيقةِ خلافٌ في أنَّ مدلولَ الاسمِ عينُ المسمَّى؛ أي: الذاتُ من حيثُ هي، أم لا؟ فظهر التفريعُ بأن يقال: مدلولُ الاسمِ قد يكونُ عينَ المسمَّى؛ أي: الذاتَ نفسَها، وقد يكونُ غيرَ نفسِ الذاتِ كالخالقِ، فإنَّ معناه ليس نفسَ ذاتِ الخالقِ، بل اعتبرَ فيه شيءٌ آخرٌ، وهو النسبةُ إلى غيرِه، وليس المراد من المسمَّى معنى اللفظِ، وما وُضِعَ له حتى يكونَ معنى الخالقِ نفسَ المسمَّى.

وأمَّا ثانياً: فبأنَّا لا نسلِّمُ استحالةَ كونِ ما وضعَ له لفظُ (الله) غيرَ معلومٍ لنا بذاته، بل قد يكونُ معلوماً بوجهٍ، وسيجيءُ قريباً[2].

هذا، وزيَّفَ المولى اللاريُّ[3] كلا الجوابين:

---

(١) انظر: «حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي» (١/ ١٤ ـ ١٥).

(٢) «حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي» (١/ ١٥).

(٣) هو المولى مصلح الدين اللاري، عالم فاضل، محقق كامل، غزير الفهم، كثير الإحاطة، واسع المعرفة، مشارك في العلوم النقلية، له حاشية على «تفسير البيضاوي» إلى آخر الزهراوين، توفي =

أمَّا الأولُ: فبأنَّ المسمَّى ليس إلا معنى اللفظِ، وصرفُ المسمَّى عن معنى اللفظِ أمرٌ لا ينتقلُ إليه ذهنٌ، ولا يدلُّ عليه كلامُ صاحب «المواقف»، بل ليس المرادُ من الذاتِ في قولِه: (أهو الذاتُ) إلا المعنى الموضوعَ له.

وأمَّا الثاني: فلأنَّ المنعَ الذي ذكرَه في مقابلة المنعِ، وهو خارجٌ عن قانونِ الأدبِ.

هذا، وفي كلٍّ منهما نظرٌ.

أمَّا الأولُ: فلأنَّ المسمَّى في كلامِ الشيخِ عبارةٌ عن الذاتِ قطعاً، فإنَّه ذكرَ أنَّ (الله) اسمٌ هو عينُ المسمَّى معلِّلاً بأنَّ ذلك الاسمَ علَمٌ للذاتِ من غير اعتبارِ أمرٍ فيه، فهو عينُ الذاتِ، فثبتَ أنَّ المسمَّى عنده هو الذاتُ.

وقد فسَّرَ السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سِرُّه لفظَ المسمَّى بقوله: أي ذاتُه من حيثُ هي، بل الشائعُ كونُ المسمَّى هو الذاتَ التي وُضِعَ لها الاسمُ دون معنى الاسمِ الذي هو المفهومُ الأصليُّ، فدعوى أنَّ صرفَ المسمَّى عن معنى اللفظِ أمرٌ لا ينتقلُ إليه ذهنٌ ممَّا لا وجهَ له.

وأمَّا الثاني: فلأنَّه لم يورد المنعَ على المنعِ في الحقيقةِ، بل أرادَ إيرادَه على سندِ المنعِ، وهو قوله: (إذ قد اعتبر... إلى آخره).

نعم، أوردَه ظاهراً على دليلِ السندِ، لكنَّه أراد إبطالَ السندِ بتزييفِ دليلِه، يعني أنَّ اعتبارَ المعبوديَّةِ فيه أو الاتِّصافَ بالصفات الكماليَّة لا يصلحُ سنداً، ولا يقتضيه استحالةُ تعقُّل الذاتِ من حيثُ هي هي؛ إذ لا استحالةَ في تعقُّلِ الذات بكونِها دونَ تعقُّلِها بوجهٍ ما، والوضعُ لا يتوقَّفُ على الأولِ، بل يكفي فيه الثاني.

= سنة (٩٧٩هـ). انظر: «الشقائق النعمانية» لطاشكبري زاده (ص: ٤١٩).

والحاصلُ أنَّه لا مانعَ عمَّا ذكره الشيخُ من أنَّه علَمٌ للذاتِ من غير اعتبارِ صفةٍ من صفاتِه، وقد صرَّحَ به المتأخِّرون.

وأمَّا قولُهم: إنَّه اسمٌ للذاتِ المتَّصفِ بجميعِ الصِّفاتِ الكماليَّةِ الواجبِ الوجودِ، ونحوَ ذلك، فهو لتعيينِ الذاتِ، لا لاعتبارِه في المفهومِ، وذلك أمرٌ نقليٌّ، وإن سُلِّمَ أنَّه أمرٌ استدلاليٌّ فعلى القرينةِ على ذلك؛ لأنَّ الغالبَ في العلَمِ أن يكونَ بإزاءِ الذاتِ فقط من غيرِ اعتبارِ صفةٍ معيَّنةٍ، فيكونُ ذلك من قَبيل نظائره، فالدليلُ على مَن استثناه من النظائرِ.

وأيضاً كثيرٌ من العارفين بلغةِ العربِ يطلقون لفظَ (الله)، ولا يلاحظون الاتصافَ بجميعِ الصفاتِ الكماليَّةِ، ولا كونَه معبوداً بالحقِّ، إلى غير ذلك من الخصوصيَّات، فليتأمَّل.

ثم إنَّه أجاب المولى اللاريُّ عن الاعتراضِ الأولِ على صاحب «المواقف»: بأنَّ الشيخَ أرادَ بـ (الاسم) مدلولَ اللفظِ، أعمَّ من المطابقيِّ وغيرِه، وأراد بـ (المسمَّى) المدلولَ المطابقيَّ، وأراد بـ (غيره) غيرَه، واعتبر في أسماءِ الصفاتِ المعانيَ المقصودةَ، فزعمَ أنَّ مدلولَ (الخالق) الخلقُ، وهو غيرُ الذاتِ، ومدلولَ (العليم) العلمُ، وهو لا عينٌ ولا غيرٌ.

هذا، وذلك مأخوذٌ من «شرح المقاصد» بعبارته[1]، لكنَّ الظاهرَ من تفريعِ «المواقف» أن يكونَ مرادُ الشيخِ من المدلولِ ما هو المطابقيُّ؛ لأنَّ المفرَّعَ عليه صريحٌ في كونِ المدلولِ مطابقيًّا، فينبغي أن يكونَ المفرَّعُ كذلك، فلا ينتهضُ الجوابُ من جانب صاحب «المواقف» بما في «شرح المقاصد»، مع أنَّ مرامَ[2] الشيخِ ظاهرٌ

---

(١) انظر: «شرح المقاصد» للتفتازاني (٢/ ١٦٩).

(٢) في «أ»: «مراد».

على ما في «المواقف»، وهو أنَّه اعتبرَ المدلولَ المطابقيَّ، فما كان مطابقاً للذاتِ من حيثُ هي هي جعلَه عينَ المسمَّى، وما كان مطابقاً باعتبار أمرٍ هو غيرُه كالخلقِ جعلَه غيرَه، بناءً على أنَّ المركَّبَ من الداخلِ والخارجِ خارجٌ، وما كان مطابقاً باعتبارِ أمرٍ لا هو ولا غيرُه جعلَه كذلك، وهذا تفصيلُ ما أجملَه المولى حسن جلبي الفناريِّ[1] في «حاشية شرح المواقف»، من أنَّ الشيخَ أرادَ بـ (الاسم) مدلولَه المطابقيَّ، ولا حاجةَ إلى ما ذكره شارح «المقاصد» في توجيه كلامه[2].

ثم قوله: (كما هو رأيُ الشيخِ) اعتُرِضَ عليه بوجوهٍ:

الأول: أنَّ كلامَه يدلُّ على أنَّ عند الشيخِ المرادُ بالاسمِ أبداً هو الصفةُ، ولم يوجد في كلامِه ما يدلُّ عليه، بل ما يدلُّ على خلافه.

الثاني: أنَّ انقسامَ الصفةِ عنده إلى الأقسامِ الثلاثةِ المذكورةِ غيرُ مسلَّمٍ، وإنَّما المنقولُ عنه أنَّ الاسمَ هو المنقسمُ إليها، فإنَّه نقلَ عنه في «المواقف»: أنَّ الاسمَ ـ أي: مدلولَه ـ قد يكونُ عينَ المسمَّى نحو: (الله)، فإنَّه علَمٌ لذاتٍ من غيرِ اعتبارِ أمرٍ فيها[3]، وهذا صريحٌ في عدمِ اعتبارِ الصفةِ في هذا القسمِ.

---

(١) حسن جلبي بن محمد شاه بن محمد بن حمزة الرومي، بدر الدين الفناري: فقيه حنفي، مشارك في بعض العلوم، تركي مستعرب، ولد ببلاد الروم، وأخذ عن علمائها حتى برع في الكلام والمعاني والعربية والمعقولات وأصول الفقه، ودرس في أدرنة، ثم رحل إلى مصر فأخذ عن تلامذة ابن حجر العسقلاني، ولقي السخاوي والسيوطي، وحج من القاهرة، ثم عاد إلى بلاده، واشتغل بالتدريس، وسكن بروسة إلى أن مات سنة (٨٨٦هـ)، من كتبه «حاشية على حاشية الشريف الجرجاني على الكشاف للزمخشري»، و«حاشية على تفسير البيضاوي». انظر: «معجم المفسرين» لعادل نويهض (١/ ١٣٨).

(٢) انظر: «حاشية الفناري على شرح المواقف» (٨/ ٢٣٠).

(٣) انظر: «المواقف» للعضد الإيجي (٣/ ٣٠١).

الثالث: أنَّ الصفةَ لا بدَّ أن تدلَّ على معنىً زائدٍ على الذاتِ، فلا مجالَ لكونِها عينَ المسمَّى؛ إذ المرادُ بالعينيَّةِ كونُ مدلولِه عينَ المسمَّى، لا مجرَّدُ الصدقِ، وإلا لكان جميعُ الصفاتِ المحمولةِ عَيناً.

وأجاب المولى خسرو:

أمَّا عن الأوَّل: فبأنَّه إنَّما يرادُ إذا جعلَ قوله: (كما هو رأيُ الشيخِ) قيداً للإرادةِ، وليس كذلك، بل هو قيدٌ للصفةِ؛ أي: مبدأ الاشتقاقِ الذي نسمِّيه الصفةَ المعنويَّةَ، وأمَّا الاسمُ على رأيه فهو ما دلَّ على الذاتِ مشتقًّا كان، أو غيرَه.

وأمَّا عن الثاني: فبأنَّ التتبُّعَ يفيدُ تسليمَ انقسامِ الصفةِ عنده، بل يدلُّ على أنَّ انقسامَ الاسمِ إليها عندَه باعتبار انقسامِ الصفةِ إليها عنده.

قال في «شرح المقاصد»: ذكر الأشعريُّ: أنَّ أسماءَه تعالى ثلاثةُ أقسامٍ:

ما هو نفسُ المسمَّى، مثل: (الله) الدالِّ على الوجودِ؛ أي: الذاتِ.

وما هو غيرُه كـ (الخالق)، و(الرازق)، ونحوِ ذلك ممَّا يدلُّ على فعلٍ.

وما يقال من أنَّه لا هو ولا غيرُه كـ (العالم)، و(القادر)، وكلِّ ما يدلُّ على الصفاتِ القديمةِ[1].

وأمَّا عن الثالثِ: فبأنَّ مرادَه بالصفةِ كما عرفتَ مبدأُ الاشتقاقِ، لا المشتقُّ، ولو سُلِّمَ أنَّ مرادَه ذلك فمآلُه إلى المشتقِّ منه عنده.

قال في «شرح المقاصد»: الشيخُ أخذَ المدلولَ أعمَّ، واعتبر في أسماء الصفات المعانيَ المقصودةَ، فزعمَ أنَّ مدلولَ (الخالق) هو الخلقُ، وهو غيرُ الذاتِ، ومدلولَ (العالم) هو العلمُ، وهو لا عينُه ولا غيرُه[2].

---

(١) انظر: «شرح المقاصد» للتفتازاني (٢/ ١٦٩).

(٢) المرجع السابق.

وظهرَ أنَّ الشيخَ لم يذهب إلى أنَّ أسماءَه تعالى بمعنى صفاتِه ثلاثةُ أقسامٍ، ولم يفهم ذلك من عبارة المتن أيضاً حتَّى يتوهَّمَ أنَّ إطلاقَ الاسمِ بمعنى الصفةِ على ما مدلولُه مجرَّدُ الذاتِ بلا معنىً زائدٍ محلُّ نظرٍ، على أنَّه لا بعدَ فيه؛ لما عرفتَ من أنَّ معنى الوجودِ كذلك.

واعترضَ المولى اللاريُّ على الأجوبةِ كلِّها.

أمَّا على الأولِ: فبأنَّ الظاهرَ أنَّ الظرفَ متعلِّقٌ بالإرادةِ، دونَ الصفةِ، وهو موافقٌ لما عليه الشيخُ؛ إذ ذكرَ في «كتاب الصفات»[1]: أنَّ الاسمَ هو الصفةُ، والمبحثُ المنقولُ ناشئٌ من عدمِ الاطِّلاعِ على قول الشيخ.

وأمَّا على الثاني: فبأنَّ ما نقلَ عن «شرح المقاصد» لا يدلُّ على انقسام الاسمِ باعتبار الصفةِ، ومن الظاهرِ أنَّ انقسامَه إلى ما هو عينُ الذاتِ ليس باعتبارِ صفةٍ.

وأمَّا على الثالث: فبأنَّه لا يدفعُه؛ إذ الصفةُ سواءٌ كانت مشتقَّةً، أو مبدأً للاشتقاقِ لا بدَّ أن تكونَ أمراً غيرَ الذاتِ؛ لأنَّها صفةُ الذاتِ، فكيف يكونُ عَيناً له؟

هذا، ولا شكَّ في صحَّةِ تزييفِ الجوابِ الأولِ، ولو سُلِّمَ أنَّه غيرُ مزيَّفٍ بذلك فماذا يفعلُ المجيبُ في جزاء الشرطِ؟ فإنَّه صريحٌ في أنَّ الاسمَ إنَّما انقسمَ إلى الأقسامِ الثلاثةِ بانقسامِ الصفةِ إليها، ولا يتسنَّى ذلك إلا بأنْ يرادَ بالاسمِ الصفةُ، فالظرفُ متعلِّقٌ بالإرادةِ دون الصفةِ كما هو الظاهرُ.

وأمَّا قولُه: (وأمَّا الاسمُ على رأيِه... إلى آخره) فمخالفٌ لما نقلَ عنه من «كتاب الصفات».

نعم، يشعرُ به كلامُ «المواقف» وغيرِه، لكنَّ التحقيقَ يتوقَّفُ على مقدِّمةٍ هي أنَّها

---

(١) هو كتاب «الصفات في الكلام على أصناف المعتزلة والجهمية» لأبي الحسن الأشعري.

قال الآمديُّ: ذهب الشيخُ الأشعريُّ وعامَّةُ الأصحابِ إلى أنَّ مِن الصفات ما هو عينُ الموصوفِ كالوجودِ، ومنها ما هو غيرُه، وهي كلُّ صفةٍ أمكنَ مفارقتُها كصفات الأفعالِ من كونِه خالقاً، ورازقاً، ومنها ما لا يقالُ: إنَّها عينٌ ولا غيرٌ، وهي ما يمتنعُ انفكاكُها كالعلمِ والقدرةِ، كما صرَّح به في «شرح المواقف»[1].

وإذا تمهَّد هذا ظهرَ أنَّ كلَّ اسمٍ صفةٌ عندَه، فإنَّه إذا كان الوجودُ عينَ الذاتِ فالاسمُ الذي يدلُّ على الذاتِ دالٌّ على الصفةِ؛ أي: الوجودِ، وما يشعرُ به كلامُ «المواقف» وغيره من أنَّ من الاسمِ عندَه ما يدلُّ على الذات بدونِ صفةٍ فالمرادُ منه أنَّه يدلُّ على الذاتِ بدون صفةٍ هي ليست عينَ الذاتِ، سواءً كانت غيره، أو لا هو ولا غيره.

وبعد اللَّتَيَّا والتي فالاعتراضُ الأولُ يندفعُ، لكن لا بما أجاب به المجيبُ، بل بما ذكرَ من العبارة المنقولة عن «كتاب الصفات»، وبذلك يدفعُ تزييفُ الجوابِ الثاني، فإنَّ كلامَ «شرح المقاصد» صريحٌ في دلالةِ الاسمِ الذي هو عينُ الذاتِ على الصفةِ التي هي الوجودُ كما اعترفَ به المعترِضُ المزيِّفُ.

لكنْ يردُ على المجيبِ أنَّه يكونُ حينئذٍ بينَ الجوابين الأولِ والثاني تدافعٌ؛ إذ الأولُ مبنيٌّ على كونِ الاسمِ أعمَّ من الصفةِ، والثاني مبنيٌّ على مساواتِهما.

وكذا تزييفُ الجوابِ الثالثِ أيضاً، فإنَّه إذا كان المرادُ من الصفةِ مبدأَ الاشتقاقِ يصحُّ أن يقال: منها ما هي عينُ الذاتِ، وهو الوجودُ كما اعترفَ به المعترِضُ المزيِّفُ أيضاً، لكنَّه يدافعُ الجوابَ الأولَ أيضاً.

---

(١) انظر: «غاية المرام في علم الكلام» للآمدي (ص: ١٤٥ ـ ١٤٦)، و«شرح المواقف» للشريف الجرجاني (٨/ ٢٣٠).

اللهمَّ إلا أن تدفعَ المدافعتان بأنَّ أحدَ المتدافِعَين تحقيقيٌّ، والآخرَ جدَليٌّ، لكنَّه بعيدٌ جدًّا، فإنَّ عبارتَه ظاهرةٌ في كونِ الكلِّ تحقيقيًّا.

ثم إنَّ قوله: (وظهرَ أنَّ الشيخَ... إلى آخره) يوافقُ الجوابَ الأولَ، ويدافعُ الثانيَ والثالثَ، ومساقُ كلامِه هذا يدلُّ على كونِ الأولِ تحقيقيًّا، وأمَّا الجوابُ الثاني فقد ادَّعى فيه إفادةَ التتبُّعِ ذلك المعنى، ولا يكونُ مثلُه جدَليًّا، بل هو التحقيقُ الذي يقتضيه ما نقلَ من «كتاب الصفات»، وكذا الجوابُ الثالثُ.

وأمَّا دعوى أنَّه لا يفهمُ من عبارةِ المتن، فقيل: إنَّه من سوء الفهمِ، والمتوهَّمُ المذكورُ مندفعٌ بما ذكره في علاوتِه حسبَما حقَّقَ، لا بأصل كلامه.

ثم إنَّ التزييفَ الثانيَ والثالثَ يُدافِعان التزييفَ الأولَ، فإنَّ الأولَ صريحٌ في مساواةِ الاسمِ والصفةِ عند الشيخ، والثانيَ صريحٌ [في] كون الاسمِ أعمَّ من الصفةِ عنده، وكذا الثالثُ؛ إذ لو صحَّ أنَّه لا بدَّ أن يكونَ الصفةُ أمراً غيرَ الذاتِ لكان مثلُ (الله) اسماً غيرَ صفةٍ، فيكونُ الاسمُ أعمَّ.

قوله: (بذكرِ اسمِه) قال السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سِرُّه: فائدةُ لفظِ (ذكر) هو التصريحُ بالمرادِ، فإنَّ تصديرَ الفعلِ باسمِ اللهِ إنَّما يكون بذكره، ويقعُ على وجهين:

أحدهما: أن يذكرَ اسمٌ خاصٌّ من أسمائه تعالى كلفظِ (الله) مثَلاً.

والثاني: أن يذكرَ لفظٌ دالٌّ على اسمِه كما في التسميةِ، فإنَّ لفظَ (اسم) مضافٌ إلى (الله) يرادُ به اسمُه تعالى، فقد ذكر هاهنا أيضاً اسمَه، لكن لا بخصوصه، بل بلفظٍ دالٍّ عليه مطلقاً، فيستفادُ أنَّ التبرُّكَ أو الاستعانةَ بجميع أسمائه تعالى. انتهى[1].

---

(1) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٣١).

واعترضَ عليه المولى خطيب زاده: بأنَّ الحملَ على مجرَّدِ التصريحِ الذي لا التباسَ في الكلامِ بدونه على مقتضى ما ذكرَه من أنَّ الشائعَ في الاستعمالِ تركُه توجيهٌ ظاهريٌّ، لا ينبغي أن يُحمَلَ عليه كلامُ البليغِ، مع أنَّه يشعرُ بأنَّه لا تفاوتَ بين أن يقالَ: يصدَّر بذكرِ اسمِ اللهِ، وبين أن يقالَ: يصدَّرُ باسمِ اللهِ، إلا بتصريحِ لفظِ (ذكر) في الأولِ، ولا تغايرَ بين مدلولَيهما.

وليس كذلك، فإنَّ التصديرَ باسمِ اللهِ ظاهرٌ في أنْ يكونَ الصدرُ اسماً من أسمائه تعالى، بخلافِ التصديرِ بذكرِ اسمِ الله، وذلك لأنَّ الذكرَ ربَّما ينسبُ إلى المعنى بواسطةِ اللفظِ الدالِّ عليه كما في قوله تعالى: ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا﴾ [النساء: ١٠٣]، وقد ينسبُ إلى نفسِ اللفظِ بالذاتِ، فإذا قيل: يصدَّرُ باسمِ اللهِ يكونُ معناه الظاهريُّ التصديرَ بذكرِ اسمِ اللهِ ذكراً بالذاتِ؛ أي: التلفُّظَ بنفسِ الاسمِ، لا بما يدلُّ عليه، وإذا قيل: بذكر اسم الله يكونُ معناه الذكرَ المنسوبَ إلى اسمِ اللهِ مطلقاً، سواءً كان بالذاتِ بأن يكونَ المذكورُ اسماً من أسمائه تعالى، أو بواسطةِ ما يُعبَّرُ عنه بأنْ يعبَّرَ عن اسمِه المطلقِ بما يدلُّ عليه كما في قوله: (باسمِ الله).

فالأَولى أن يقالَ: زاد لفظ (الذِّكر)؛ لينبِّهَ على أنَّ الواجبَ التصديرُ بذكرِ اسمِ اللهِ مطلقاً، سواءً كان بالذاتِ؛ أي: نفسِ اسمِ اللهِ، أو ما يدلُّ عليه كما في (باسمِ اللهِ).

وما ذكرنا توضيحُ ما قاله الفاضلُ التفتازانيُّ هاهنا من أنَّ زيادةَ لفظِ (ذكر) إشارةٌ إلى أنْ ليس المعنى أنَّه يجبُ أن يكونَ ابتداءُ الأمرِ اسماً من أسماءِ الله تعالى، بل أن يذكرَ اسم الله تعالى. انتهى[1].

وفي ما ذكره نظرٌ:

---

(١) انظر: «نواهد الأبكار» للسيوطي (١/ ٩٤).

أمَّا ما ذكرَه أوَّلاً فغيرُ صحيحٍ؛ لأنَّ كونَ الحملِ على مجرَّدِ التصريحِ الذي لا التباسَ بدونه في الكلامِ توجيهاً لا ينبغي حملُ كلامِ البليغِ عليه مسلَّمٌ، لكنْ لا نسلِّمُ أنَّ ذلك مقتضَى ما ذكره السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سِرُّه، بل مرادُه أنْ يكونَ في الكلام التباسٌ بدونه؛ يعني أنَّ تصديرَ الفعلِ باسمِ اللهِ إنَّما يكونُ بذكره، ويقعُ على وجهين، لكنْ إذا لم يذكر الذِّكرَ لم يظهر هذا العمومُ وإن كان مراداً؛ إذ الظاهرُ منه الاختصاصُ بذكرِ اسمٍ خاصٍّ، بخلاف أن يذكرَ الذكرَ، فإنَّ الظاهرَ منه العمومُ، فعدلَ عن الأولِ إلى الثاني تصريحاً بالمرادِ الذي هو العمومُ؛ ليندفعَ التباسُ الخصوصِ، كيف والمعترِضُ معترفٌ بأنَّ التصديرَ باسمِ اللهِ ظاهرٌ في أنْ يكونَ الصدرُ اسماً من أسمائه؟ بخلاف التصديرِ بذكرِ اسمِ الله حسبَما فصَّلَه، فإذا قيل: يصدَّرُ باسمِ اللهِ يكونُ معناه الظاهريُّ التصديرَ بالتلفُّظِ بنفسِ الاسمِ، لا به، وبما يدلُّ عليه كما إذا قيل: بذكرِ اسمِ اللهِ.

وأمَّا ما ذكره ثانياً فكذلك أيضاً؛ لأنَّ الإشعارَ بأنَّه لا تفاوتَ بينَهما إلا بالتصريحِ في أحدِهما مسلَّمٌ، لكن لا نسلِّمُ الإشعارَ بأنْ لا تغايرَ بينَ مدلولَيهما؛ إذ الظاهرُ أنَّ في صورةِ التصريحِ ظهوراً للمعنى، بخلاف صورةِ عدمِه، فمرادُه إثباتُ المغايرةِ بينهما ظهوراً وخفاءً كما ذكره المعترِضُ، فما فعلَه نزاعٌ لفظيٌّ.

وقد أبدى المولى ابنُ الكمال لزيادةِ لفظ (ذكر) فائدةً أخرى، وهي دفعُ الوهمِ الفاسدِ عن الفهم، وذلك أنَّه لو قيل: حتَّى يصدرَ باسمِ اللهِ؛ لتبادرَ إلى الفهمِ أن يكونَ السنَّةُ عند الشروعِ في الكتابةِ أن يكتبَ اسمَ اللهِ أوَّلاً، فلمَّا زيدَ لفظُ (ذكر) عُلِمَ أنَّ السنَّةَ تصديرُ الأمرِ المشروعِ فيه من أيِّ نوعٍ كان باسمِ الله موجوداً بوجوده اللفظيِّ، لا يكفي فيه وجودُه الذهنيُّ بإخطارِه بالبالِ، ولا يلزمُ وجودُه في الكتابةِ.

هذا، وفيه أنَّ هذا الوهمَ فاسدٌ بحيثُ لا يحتاجُ إلى دفعٍ؛ لأنَّ لفظَ الحديثِ صريحٌ في لزومِ أن يوردَ الاسمَ في كلِّ أمرٍ خطيرٍ، ولا يخفى أنَّ إيرادَه فيما سوى الكتابةِ إنَّما يكونُ لفظاً، فكذا في الكتابةِ أيضاً، وهل للكتابةِ شأنٌ خاصٌّ أعلى من شؤونِ سائرِ الأمورِ حتى يقتضيَ أنْ لا يُكتفى بالتلفُّظِ، ويحتاجَ إلى مشقَّةِ الكتابةِ؟ كلا.

ثم قال: وبما قرَّرناه تبيَّنَ ما في قول السيد: (فإنَّ تصديرَ الفعلِ باسمِ اللهِ إنَّما يكونُ بذكرِه) من المناقشةِ بأن يقالَ: إنَّ الفعلَ إذا كان من جنسِ الكتابةِ كما يكون تصديرُه باسمِ اللهِ بذكره كذلك يكونُ بكتابتِه، بل الثاني أظهرُ.

وأيضاً كما يكونُ ذلك بالذكرِ اللسانيِّ يكونُ بالذكرِ الجَنانيِّ، والثاني أنورُ، وعنده الانفرادِ هو المعتبَرُ.

هـذا، وفيـه أنَّ مرادَه بتصديرِ الفعلِ باسـمِ اللهِ هـو التصديرُ اللفظيُّ بنـاءً على أنَّه لا يتَّجـهُ احتمـالُ التصديرِ الخطيِّ كمـا عرفتَ، وأمَّـا احتمالُ التصديـرِ الجَنانيِّ فغيرُ واردٍ؛ لعـدم كفايتِه بالإجماعِ.

سلَّمنا صحَّةَ الاحتمالين، لكنَّ مرادَه التصديرُ اللفظيُّ، على أنَّ إضافةَ التصديرِ إلى الفعلِ للعهدِ، فلا مناقشةَ، ولو سُلِّمَ ورودُ الاحتمالِ الثاني فلا يصحُّ ما ذكرَه في فائدةِ زيادةِ لفظِ (ذكر) من أنَّه يفيدُ العلمَ بأنَّه لا يكفي فيه الوجودُ الذهنيُّ.

قوله: (أو للفرقِ بينَ اليمين والتيمُّنِ) فإنَّ التيمُّنَ إنَّما يكونُ باسمِه، لا بذاتِه، وكذا اسمُه يجعلُ آلةً للفعلِ، لا ذاته، واليمينُ إنَّما يكونُ به، لا بأسمائه التي هي الألفاظُ، كذا في «حاشية السيِّد السَّنَد قُدِّسَ سِرُّه على الكشاف»(١).

ويردُ عليه جوازُ اليمينِ باسمِ الله تعالى أيضاً:

---

(١) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٣١).

قال قاضي خان في «فتاويه»: لو قال: (باسمِ اللهِ لا أفعلُ كذا) يكونُ يميناً[1].

وقد حكيَ مثلُه عن بعض الشافعيَّةِ أيضاً[2].

ومَن قال: مرادُ السيِّدِ السَّنَد قُدِّسَ سِرُّه الحصرُ الإضافيُّ على ما أفصحَ عنه بقوله: (لا بأسمائه التي هي الألفاظُ)، لا الحصرُ الحقيقيُّ، فلا يتَّجهُ المناقشةُ بجواز اليمين بصفةٍ من صفاته، وبعهدِه، وميثاقِه، وغيرِ ذلك؛ فلم يصِبْ في ذلك، والله أعلم؛ إذ لا يصحُّ الحصرُ بالإضافةِ إلى أسمائه تعالى أيضاً؛ لما عرفتَ.

وقال الفاضل الكازَرُونيُّ ما حاصلُه: أنَّه يجوزُ اليمينُ ببعضِ صفاتِ اللهِ تعالى، وبالمصحفِ، وبما فيه، إنْ لم يُرِدْ بالمصحفِ أو بما فيه الورقَ والجِلدَ، فلِمَ لا يجوزُ بأسمائه التي هي الألفاظُ؟ انتهى[3].

وفيه بحثٌ من وجهين:

أمَّا أوَّلاً: فإنَّ مبنى كلامِه الغفلةُ عن ورودِ النقلِ بصحَّةِ اليمينِ باسمِه تعالى، وإلا لَمَا احتاجَ إلى إثباتِه بالمقايسةِ.

وأمَّا ثانياً: فإنَّ هذا الأمرَ ممَّا لا يسوغُ فيه المقايسةُ كما لا يخفى.

فالتحقيقُ هاهنا هو أنَّ مدارَ الفرقِ على اعتبار الأرجحِ في كلٍّ من العبارتين، فالأرجحُ في (بالله) هو اليمينُ وإنِ احتملَ التيمُّنَ على ضعفٍ، فإنَّه يحتاجُ إلى إرادةِ الاسمِ من (الله) دونَ الذاتِ، وهي خلافُ الظاهرِ، والأرجحُ في (باسمِ اللهِ) عكسُ ذلك؛ إذ الشائعُ هو التيمُّنُ بالاسمِ دونَ اليمينِ وإن لم يمنع جوازَه.

وأمَّا الحصرُ الذي في عبارةِ السيدِقُدِّسَ سِرُّه فتصحيحُه بالبناءِ على الأرجحِ ممَّا لا يقبلُه الفطرةُ السَّليمةُ، فتأمَّل.

---

(١) انظر: «فتاوى قاضي خان» (٢/ ٣) بهامش الفتاوى الهندية.

(٢) انظر: «الأشباه والنظائر» لتاج الدين السبكي (٢/ ٥).

(٣) «حاشية الكازروني» (١/ ١٥).

ولم تكتب الألف على ما هو وضع الخط؛ لكثرة الاستعمال، وطولت الباء عوضاً عنها.

قوله: (وطُوِّلَت الباءُ عِوَضاً عن الألفِ)؛ أي: الهمزةِ.

قال صاحبُ «الكشاف»: وعن عمرَ بن عبد العزيزِ أنَّه قال لكاتبِه: طَوِّلِ الباءَ، وأظهِرِ السِّيناتِ، ودَوِّرِ الميمَ[1].

هذا، وأنت خبيرٌ بأنَّ الظاهرَ: (السِّنَّات) بالنون المشدَّدة من غير ياء، فاحتاج التعكيسُ إلى توجيهٍ.

قال صاحبُ «الكشف»: إنَّما سمَّى الجزءَ باسمِ الكلِّ مبالغةً، كأنَّه قيل: اجعَلْ كلَّ سنَّةٍ كسينة في الظُّهور[2].

وأمَّا ما قاله المولى ابنُ الكمال: كان القياسُ السِّنَّات، إلا أنَّه عدلَ عنه حذراً عن الالتباسِ ببعض المصادرِ، كما قال الجوهريُّ في الدِّينارِ: أصلُه الدِّنَّارُ بالتشديد، فأبدلَ من أحدِ حرفَي التضعيفِ ياءً؛ لئلَّا يلتبسَ بالمصادرِ التي تجيءُ على فِعَّالٍ كقوله تعالى: ﴿وَكَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا كِذَّابًا﴾ [النبأ: ٢٨][3] ففيه أنَّ هذا مخصوصٌ بوزن فِعَّالٍ، وليس السِّنَّاتُ منه؛ لأنَّه فِعْلاتٌ، لا فِعَّالٌ، فلا يُتصوَّرُ الالتباسُ هنا حتى يتسبَّبَ للإبدالِ، والله أعلم.

* * *

---

(١) «الكشاف» للزمخشري (١/ ٥).

(٢) انظر: «حاشية ابن التمجيد على الكشاف» (١/ ١١٤).

(٣) «الصحاح» للجوهري (مادة: دنر)، وانظر: «حاشية الشهاب على البيضاوي» (١/ ٤٨).

والله أصلـه إلـه، فحذفت الهمـزة وعوِّض عنهـا الألف والـلام، ولذلك قيـل: يـا ألله، بالقطـع إلا أنـه مختـص بالمعبـود بالحـق. والإلـه فـي الأصل لـكل معبود، ثـم غلب علـى المعبـود بالحق.

قوله: (واللهُ أصلُه إلهٌ) اعلم أنَّه كما تحيَّرت العقلاءُ في إدراكِ حقيقةِ ذاتِه وصفاتِه؛ لاحتجابها بأنوار الجبَرُوت والعظَمة تحيَّرُوا أيضاً في لفظة الجلالة المختصَّة بذاته تعالى، وتلاشَتْ أنظارُهم في معناه واشتقاقِه.

فمنهم مَن تورَّعَ عن طلبِ مأخذِه، وذكرِه معناه.

ومنهم مَن قال: لعلَّه مشتقٌّ، لكنَّا لا نعرفُ المشتقَّ منه.

ومنهم مَن قال: إنَّه اسمٌ عربيٌّ غيرُ مشتقٍّ.

ومنهم مَن قال: اسمٌ عربيٌّ صار علَماً بالغَلَبة.

ومنهم مَن قال: صفةٌ صارت علَماً بالغَلَبة.

ومنهم مَن قال: اسمٌ سريانيٌّ معرَّبٌ.

والمصنفُ رحمه الله لم يلتفِتْ إلى القولين الأوَّلين، وذكر ما عداهما.

ومَـن قـال بالاشـتقاقِ اختلفـوا فـي أنَّ أصلَـه إلـه، أو لاه، ومَـن قـال بـالأولِ اختلفـوا فـي أنَّ الهمـزةَ أصليَّـةٌ، أو مقلوبـةٌ مـن الـواوِ، ومـن قـال بـالأولِ تفرَّقـوا خمـسَ فِـرَقٍ فـي معنـى المشـتقِّ[1].

---

(١) واختلف العلماء في كون لفظ الجلالة (الله) مشتقاً أو لا.

ذهب الخليل وسيبويه وجماعة من أئمة اللغة والشافعي، والخطابي، وإمام الحرمين ومن وافقهم إلى عدم اشتقاقه؛ لأن الألف واللام فيه لازمة، فتقول: يا ألله، ولا تقول: يا الرحمن، فلولا أنه من =

وقد اتفقَ المصنفُ وصاحبُ «الكشاف» في كونِه عربيًّا مشتقًّا، لكن ذهبَ صاحبُ «الكشاف» إلى كونِه اسماً، والمصنفُ إلى كونِه صفةً[1]، وسيجيءُ تقريرُهما إن شاء الله تعالى.

ثم إنَّ صاحبَ «الكشاف» ذهبَ إلى أنَّ أصلَه: الإلهُ معرَّفاً باللام، واختار المصنفُ كونَ أصلِه: إلهاً، وتبِعَ في ذلك صاحبَ «الصحاح»[2].

وإنَّما عدلَ عمَّا ذهب إليه صاحبُ «الكشاف»، فإنَّ فيما ذهبَ إليه صاحبُ «الكشاف» مخالفةً للقياس من جهتين، فإنَّه إذا قيل: أصلُه الإلهُ، فحُذِفت الهمزةُ يحتملُ أنْ يكونَ معناه أنَّها حُذِفت على قياسِ تخفيفِ الهمزةِ؛ أعني: بنقلِ الحركةِ إلى ما قبلَها، فحينئذٍ يكونُ التعويضُ ووجوبُ الإدغامِ على خلافِ القياسِ؛ لأنَّ المحذوفَ القياسيَّ في حكم الثابتِ، وأمَّا إذا كان أصلُه إلهاً فيكونُ حذفُ الهمزةِ بحركتِها على خلاف القياسِ، فيكونُ التعويضُ ووجوبُ الإدغامِ قياساً، ولا شكَّ أنَّ ارتكابَ مخالفةٍ واحدةٍ أهونُ من ارتكابِ مخالفتين.

ويدلُّ على كونِ حذفِ الهمزةِ غيرَ قياسيٍّ قولُهم: (لاهِ أبوكَ)، فقد حقَّق بعضُ المحقِّقين أنَّ أصلَه: (للهِ أبوكَ)، فأُضمِرَت اللامُ الأولى لامان أولاهما ساكنةٌ، ولم يكن الإدغامُ للزومِ الابتداءِ بالساكنِ، فحُذِفت اللامُ الساكنةُ، فبقي: (لاه)، فلو كان

= أصل الكلمة، لما جاز إدخال حرف النداء على الألف واللام.

وقال آخرون: إنه مشتق، واختلفوا في اشتقاقه على أقوال، أقواها: أنه مشتق من أله يأله إلاهة، فأصل الاسم الإله، فحذفت الهمزة وأدغمت اللام الأولى في الثانية وجوباً، فقيل: الله. انظر: «معارج القبول» (١/ ٦٦).

(١) «الكشاف» (١/ ٦)، و«تفسير البيضاوي» (١/ ٢٦).

(٢) «الصحاح» للجوهري (مادة: أله).

حذفُ الهمزةِ على قياسِ التخفيفِ لعادت بعدَ حذفِ اللامين؛ لأنَّ حكمَ الهمزةِ في الابتداءِ التحقيقُ كأبٍ وأمٍّ، دون التخفيفِ.

وما قيل: من أنَّ ذلك يستلزمُ أنْ لا يكونَ حرفُ التعريفِ عِوَضاً لئلَّا يلزمَ حذفُ العِوَضِ والمُعوَّضِ عنه معاً، فإنَّه كما لم يجُزِ الجمعُ بينَهما في الإثباتِ لم يجُزِ الجمعُ بينَهما في الحذفِ، فيكونُ ذلك دليلاً على كونِ الحذفِ قياساً؛ فمدفوعٌ بأنَّ جوازَ حذفِ العِوَضِ والمُعوَّضِ عنه معاً هنا لأجلِ الضرورةِ للزوم الابتداءِ بالساكنِ كما عرفتَ، فلا محذورَ.

ثم قولُهم: (لاهِ أبوكَ) معناه التعجُّبُ، فكلُّ شيءٍ عظيمٍ يريدون التعجُّبَ منه ينسبونه إليه تعالى، كقولهم: للهِ أنتَ، وللهِ دَرُّه.

وقال بعضُ أصحاب الحواشي: وفي «الكشاف» أنَّ أصلَه الإلهُ، وهو المشهورُ فيما بينَ الجمهورِ، حتَّى يُعترَضُ على قوله: (وعوِّضَ عنها حرفُ التعريفِ): إنَّ حرفَ التعريفِ كان فيه قبلَ الحذفِ.

ويجاب: بأنَّ معنى التعويضِ جعلُه عِوَضاً، لا إيرادُه في العِوَض حفظاً لكلامه عن توجُّهِ هذا الاعتراضِ. انتهى.

وفيه أنّه توجيه للعدولِ بما هو خارجٌ عن المعدولِ عنه، فإنَّ ذلك يقتضي التصرُّفَ والمخالفةَ في لفظ عِوَض، لا في تقديرِ الأصلِ، فافهم.

نعم، لجعلِ أصلِه الإلهَ داعٍ لـ«الكشاف»، وأمَّا ثبوتُ الهمزةِ في أصله فلوجودِها في تصاريفه، وهذا الأمرُ مشتركٌ بينَ المصنفِ وبينَه، وأمَّا كونه معرَّفاً باللام فلاستعمالِها في معناه كما في قول الحماسيِّ[1]:

---

(١) البيت للبعيث بن حُرَيث. انظر: «شرح الحماسة» للتبريزي (١/ ١٤٢).

معـــاذَ الإلـــهِ أنْ تكـــونَ كظَبْيـــةٍ   ولا دُميـــةٍ ولا عَقِيلَـــةِ رَبْـــرَبِ[1]

أصلُـه: أعـوذُ بـاللهِ مَعـاذاً، والدُّمْيـة: الصَّنـمُ، والصـورةُ المنقوشـةُ، وعَقِيلةُ كلِّ شـيءٍ: أكرمُـه، والرَّبـرَبُ: ضربٌ من بقرِ الوحـشِ، وصفَ المحبوبةَ بهـذه الأوصافِ فـي تصـوُّرِه، ثـم تبيَّـنَ أنَّهـا أحسـنُ منهـا، فاسـتعاذَ بـاللهِ تعالى مـن الخطأ حيـثُ ردَّ الشـاعرُ لفـظَ الله إلـى لفظِ الإلـهِ للضـرورةِ، والضـرورةُ تردُّ الأشـياءَ إلـى أصولها.

إلا أنَّه يمكنُ أن يقالَ: لا نسلِّمُ الضرورةَ في ذلك، بل يجوز أن يريدَ الشاعرُ بالإلهِ المعبودَ بالحقِّ، ولا يريدَ به العلَمَ المردودَ إلى الأصلِ.

وأمَّا ما قال بعضُ أصحاب الحواشي: من أنَّ الظاهرَ مع «الكشاف»، وأنَّ (الإله) غالبٌ على المعبودِ بحقٍّ، لا من هو معبود مطلق، ففيه أنَّ الظاهرَ أنَّ اللهَ والإلهَ كلاهما علَمانِ لذاته تعالى منقولان من إلهٍ، لا فرقَ بينَهما إلا بأنَّ الأولَ من الأعلامِ الخاصَّة، والثاني من الأعلامِ الغالبةِ، وليس أحدُهما منقولاً من الآخرِ كما سيجيءُ تحقيقُه، وكونُ أصلِه الإلهَ لا يدلُّ على كونِه منقولاً منه، فليتأمَّل.

قوله: (وعُوِّضَ عنها الألفُ واللامُ) قالوا: إنَّ العِوَضَ حرفُ التعريفِ، فإمَّا أن يكونَ عبارةً عن مجموعِ الألف واللام كما هو مذهبُ الخليل، وقد اختاره المصنفُ، فوجهُ كونِ الهمزةِ للقطع ظاهرٌ؛ لأنَّها حينئذٍ جزءُ العِوَضِ عن الحرف الأصليِّ، وإمَّا أن يكونَ عبارةً عن اللام فقط كما هو مذهبُ سيبويه[2]، فوجهُ ذلك أنَّ الهمزةَ إنَّما اجتُلِبت ليتيسَّرَ النطقُ باللام الساكنة، فجرَتْ منها مجرى الحركةِ، ولمَّا عُوِّضَت اللامُ

---

(١) الربْرَبَ، وهو القطيع من بقر الوحش أو الظِّباء. انظر: «تاج العروس» (٢/ ٤٨٠)، و«لسان العرب» (١/ ٤٠٩).

(٢) انظر: «شرح التسهيل» لابن مالك (١/ ٢٥٣).

من حرفٍ متحرِّكٍ وكان الهمزةُ كأنَّها حركةٌ لها لزِمَ أنْ لا تسقطَ، والمعنى: أنَّه أوردَ الألفَ واللامَ كالعِوَضِ من الهمزةِ حتى لا يجتمعان معها إلا نادراً نحو: معاذَ الإلهِ... البيتَ[1]، كذا في «شرح الكافية» للرضي[2].

قوله: (ولذلك قيل: يا أللهُ بالقطعِ)؛ إذ لولا أمرُ التعويضِ لم يثبُتْ كما لم يثبُتْ في غيرِ هذا الاسمِ، ولا يجوز أن يكونَ ذلك للزومِها؛ للانتقاضِ بـ(الذي) و(التي)، ولا لكونها مفتوحةً؛ للانتقاض بـ(اَيْمُ اللهِ)، ولا لكثرةِ الاستعمالِ؛ للانتقاضِ بغيرِه ممَّا أكثرَ استعمالُه.

وإنَّما خصَّ القطعَ بالنداءِ مع أنَّ ذلك يقتضي أن يكونَ تلك الهمزةُ همزةَ قطعٍ مطلقاً في النداء وغيرِه؛ لأنَّ حرفَ التعريفِ هناك يتمحَّضُ للعِوَضيَّة، لا يلاحظُ معها شائبةُ التعريفِ أصلاً، حذَراً من اجتماع أداتَي التعريفِ، وأمَّا في غير النداء فلم ينخلِعْ عنها معنى التعريفِ رأساً، فيجري الحرفُ على أصلِه من الوصلِ.

وحاصلُه: أنَّ الراجحَ ما اقتضاه الأصلُ، وهو الوصلُ، وإنَّما يترجَّحُ عليه مقتضَى عارضِ العِوَضيَّة إذا كان ذلك متأيِّداً بالتمحُّض، فأينَما تقوَّى العارضُ به أُوثِرَ مقتضاه، وأينَما لم يتقوَّ أُوثِرَ مقتضى الأصلِ.

فلا يرِدُ ما أورده بعضُ أصحاب الحواشي: أنَّه لو كان جعلَ همزتَه قطعيَّةً لذلك لكان كذلك في غيرِ النداءِ أيضاً.

---

(١) تقدم البيت، وهو للبعيث بن حُرَيث، وتمامه:

معــاذَ الإلــهِ أنْ تكــونَ كظَبْيــةٍ ... ولا دُميــةٍ ولا عَقِيلَــةِ رَبْــرَبِ

انظر: «شرح الحماسة» للتبريزي (١/ ١٤٢).

(٢) انظر: «شرح الرضي على الكافية» (١/ ٣٨١ ـ ٣٨٢).

وأمَّا ما قاله ذلك البعضُ من قوله: وظنِّي أنَّ منعَ حرفِ النداءِ عن حرفِ التعريفِ ليس لكراهة اجتماعِ آلَتَي التعريفِ كما أجمعوا عليه[1]، بل لأنَّ ألفَ (يا) ممَّا يحفظُ عليه؛ لأنَّ مدارَ النداءِ ـ وهو رفعُ الصوتِ ـ عليه، وهو يحذفُ لو اجتمعَ مع حرفِ التعريفِ الساكنِ، ولمَّا استكرهوا التوسُّلَ في ندائه بالاسمِ المبهمِ، وجعلِ اسمِه تابعاً لما هو المنادى في مقام النداءِ جعلُوا همزتَه قطعيَّةَ حِفظاً لألفِ (يا)، فاجتمعَ معَه (يا)؛ لكونها مأمونةً عن حذفِ ألفِها؛ فقيل: إنَّه منقوضٌ بمثل قوله تعالى: ﴿يَبْنَؤُمَّ﴾ [طه: ٩٤]؛ إذ لمَّا لم يقع المحافظةُ في مثله ظهرَ أنَّها غيرُ مهمَّةٍ، فليتأمَّل.

قوله: (إلا أنَّه مختصٌّ بالمعبودِ بالحقِّ) لمَّا توهمَ أنَّه إذا كان أصلُه إله لا يكونُ بينَهما فرقٌ في المعنى، فإنَّ الظاهرَ أنْ لا يكونَ فرقٌ بين الكلمةِ وأصلِها في المعنى؛ استدركَ ودفعَ ذلك التوهُّمَ بقوله: (إلا أنَّه يختصُّ بالمعبودِ بالحقِّ)، لا يطلقُ على غيرِه لا في الجاهليَّة، ولا في الإسلام، ولم يُرِدْ أنَّه مرادفٌ للمعبود؛ ليكونَ صفةً، فينافيَ ما يذكرُه من مختار صاحب «الكشاف» من كونِه اسماً.

فإن قلت: إنَّ مختارَ المصنفِ هو كونُه صفةً، فيلزمُ الحملُ على ذلك قطعاً.

فالجواب: أنَّه قد جعلَ المصنفُ هذه العبارةَ أصلاً لما ذكره من وجوه الاشتقاقِ، فذكر منها مختارَه أوَّلاً، ومختارَ «الكشاف» ثانياً، فينبغي أنْ يكونَ الأصلُ محتملاً لكِلا الاعتبارين، لا مختصًّا بأحدهما.

هذا، وممَّا ينبغي أن يُنبَّهَ عليه هنا أنَّهم فرَّقوا بين الاسم والصفةِ:

---

(١) ينظر في كراهة اجتماع أداتي تعريف: «حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك» (١/ ٣٤٦)، و«حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي» (١/ ٥٠)

بأنَّ اللفظَ قد يوضعُ لذاتٍ مبهَمةٍ باعتبار معنىً معيَّنٍ يقومُ بها، فيتركَّبُ مدلولُه من ذاتٍ مبهَمةٍ لم يُلاحَظْ معها خصوصيَّةٌ أصلاً، ومن صفةٍ معيَّنةٍ، فيصحُّ إطلاقُه على كلِّ متَّصفٍ بتلك الصفةِ، ويُسمَّى مثلُ ذلك صفةً، وذلك المعنى المعتبَرُ فيه مصحِّحٌ للإطلاقِ كالمعبود مثلاً، ويلزمُ ذكرُ موصوفٍ معَه لفظاً، أو تقديراً، تعييناً للذاتِ التي قام بها.

وقد يوضعُ لذاتٍ معيَّنةٍ ولا يلاحَظُ معها شيءٌ من المعاني القائمةِ بها، فيكونُ اسماً لا يشتبهُ بالصفةِ قطعاً كـ(فَرَس) مثَلاً، وقد يوضعُ لها ويلاحظُ في الوضع معنىً له تعلُّقٌ بها، وذلك على قسمين:

الأول: أن يكونَ ذلك المعنى خارجاً عن الموضوعِ له، وسبباً باعثاً لتعيينِ الاسمِ بإزائه كـ(أَحمَر) إذا جُعِلَ علَماً لذاتٍ فيها حُمرةٌ، وكـ(الدَّابَّة) إذا جُعِلَت اسماً لذواتِ الأربعِ في أنفسِها، وجُعِلَ دَبيبُها سبباً للوضعِ، لا جزءاً من مفهوم اللفظ.

الثاني: أن يكونَ ذلك المعنى داخلاً في الموضوعِ له، فيتركَّبُ من ذاتٍ معيَّنةٍ، ومعنىً مخصوصٍ كأسماء الآلةِ، والزمانِ، والمكانِ، وكـ(الدَّابَّة) إذا جُعِلت اسماً لذوات الأربع مع دَبِيبِها.

وهذان القسمان أيضاً من الأسماء، لكن ربَّما يشتبهان بالصفةِ، والقسمُ الأخيرُ أشدُّ التباساً واشتباهاً؛ لأنَّ المعنى المعتبَرَ في الوضعِ داخلٌ في مفهومِ كلٍّ منهما، ومعيارُ الفرقِ أنَّهما يوصفان، ولا يُوصَفُ بهما شيءٌ على عكس الصفات.

هذا، والمرادُ بـ(الذاتِ) هنا: ما هو المستقلُّ بالمفهوميَّةِ، سواء كان قائماً بنفسه كـ(الفَرَس)، أو بغيرِه كـ(العِلْم).

وبـ(المعنى): ما لا يكونُ كذلك؛ لاشتماله على نسبةٍ ما.

وبـ(الذات المعيَّنة): ما اعتُبِر فيها تعيُّنٌ ما شخصيًّا، أو نوعيًّا، أو جنسيًّا.

وبـ(المُبهَمة): خلافُها.

فالاسمُ المقابلُ للفعلِ والحرفِ: جنسٌ تحتَه أنواعٌ ثلاثةٌ، أسماءُ الأعلامِ، وأسماءُ الأجناسِ، والأسماءُ المشتقَّةُ؛ لأنَّه إمَّا أن يكونَ نفسُ تصوُّرِ معناه مانعاً من الشِّركة، أو لا يكونُ، والأولُ هو العَلَمُ، والثاني إمَّا أن يكونَ المفهومُ نفسَ الماهيَّةِ من حيثُ هي هي، أو شيئاً ما موصوفاً بالصفة الفلانيَّة، والأولُ اسمُ الجنسِ، والثاني الاسمُ المشتقُّ، ويقال له: الصِّفةُ، وهي ما دلَّ على ذاتٍ مبهَمةٍ باعتبارِ بعض معانيه وأوصافه.

إذا عرفتَ ذلك فـ(الإلهُ) من قَبِيلِ الأسماءِ عند صاحب «الكشاف»، ومن قَبِيلِ الصفاتِ عند المصنف؛ يعني: أنَّ تعيُّنَ الذاتِ معتبرٌ في (الإله) دونَ (المعبود) عند صاحب «الكشاف»، خلافاً للمصنِّف.

وقد بحثَ فيه المولى مير صدر الحسينيُّ[1]، وقد تواردَ معه شيخُ الإسلام الهرَويُّ: بأنَّه لو كان تعيُّنُ الذاتِ معتبَراً في (الإله) دونَ (المعبود) لاستُفِيدَ منه تعيُّنٌ لا يستفادُ من (المعبود)، ومن الظاهرِ أنَّه ليس كذلك، وأيُّ تعيِّنٍ يستفادُ من (الإله)، ولا يستفادُ من (المعبود)؟

وأجيب عنه: بأنَّه لا شكَّ أنَّ العارفَ باللغةِ يستفيدُ من (الإله)، وكذا من (الكتاب) تعيُّناً للذاتِ لا يستفيدُه من (المعبود) و(المكتوب)، وإلا لأمكنَ له أن يصفَ بهما شيئاً كما أمكنَ له الوصفُ بـ(المعبود) و(المكتوب)، فمدارُ الفرقِ على كيفيَّةِ الذاتِ بحسَبِ المعنى هل هي معيَّنةٌ، أو مبهمةٌ؟ وأمَّا اعتبارُ جوازِ التوصيفِ وعدمِه فأمرٌ لفظيٌّ مرتَّبٌ على ذلك الامتيازِ المعنويِّ، يُنبَّهُ به عليه.

---

(١) تقدمت ترجمته.

وقال الفاضلُ الكازَرُونيُّ: لقائلٍ أن يقولَ: الظاهرُ أنَّ الذاتَ هاهنا مبهمةٌ في الأصلِ؛ إذ هم أطلقوا (الإله) على كلِّ معبودٍ بحقٍّ وباطلٍ من الشجرِ والحجرِ والكوكبِ وغيرها، وقد صرَّحَ صاحبُ «الكشاف» بأنَّ (الإله) بمعنى: المعبود، وعلى هذا فيكونُ في الأصلِ بمعنى: ذاتٍ موصوفةٍ بالمعبوديَّةِ، فيكونُ صفةً.

والجوابُ: أنَّه لا يلزمُ من كونِ (الإله) عامًّا لما ذكرَ أنْ لا يُعتبَرَ فيه خصوصيَّةُ الذاتِ بوجهٍ، والحقُّ أنَّهم قصَّروا في توضيحِ الأمرِ، فإنَّ المفهومَ من كلامهم أنَّ (الإله) لم يُوضَعْ لذاتٍ على صفةِ الإيهامِ كما في الصفةِ، بل يعتبرُ معَها نوعُ الخصوصيَّةِ، لكن لم يبيِّنُوا تلك الخصوصيَّةَ. انتهى ملخصاً[1].

وفي كلٍّ من السؤال والجواب [نظرٌ]:

أمَّا السؤالُ: ففيه أنَّه لا يلزمُ من انطلاقِ (الإله) على كلِّ معبودٍ بحقٍّ أو باطلٍ كونُه دالًّا على الذاتِ المبهمةِ دون المعيَّنة؛ لأنَّ العمومَ لا ينافي اعتبارَ التعيُّنِ في الأفرادِ كما أنَّ (الفَرَس) موضوعٌ لذاتٍ معيَّنة، ولا ينافي عمومُه اعتبارَ التعيُّنِ في أفرادِه؛ لأنَّ المرادَ بالتعيُّنِ كما عرفتَ تعيُّنٌ ما جنسيًّا كان، أو نوعيًّا، أو شخصيًّا، دونَ التعيُّنِ الذي ينتهي إلى حدِّ التشخُّصِ حتى يلزمَ كونُ الموضوعِ له خاصًّا مع عموم الوضعِ كأسماءِ الإشاراتِ.

وأمَّا الجوابُ: ففيه أنَّهم لم يعتبروا في الذات خصوصيَّةً غيرَ التعيُّنِ، فاعتبارُ خصوصيَّته بوجهٍ غيرِ التعيُّنِ ممَّا لم يقل به أحدٌ، ولا حاجةَ إليه؛ لأنَّ اعتبارَ تعيُّنٍ ما كافٍ في المقامِ.

فقد ظهر بهذا أنَّهم لم يقصِّرُوا في بيان الخصوصيَّة، فإنَّهم صرَّحوا بخصوصية التعيُّنِ، ولا حاجةَ إلى خصوصيَّةٍ أخرى حتى يلزمَ بيانُها.

---

(١) انظر: «حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي» (١/ ١٦).

والحاصلُ أنَّ (الله) علمٌ مختصٌّ بذاته تعالى، و(الإله)؛ أي: الإله المذكورُ سابقاً، وهو المنكَّرُ، فاللامُ من الحكايةِ، لا من المحكيِّ في الأصلِ؛ أي: في أصلِ وضعِه يقعُ على كلِّ معبودٍ حقًّا كان أو باطلاً.

ولم يقل: بمعنى معبود؛ ليصحَّ اعتبارُ اشتقاقِه ممَّا سوى أَلَهَ بمعنى عَبَدَ.

ولم يقل: اسمٌ لكلِّ معبودٍ؛ لأنَّ المختارَ عنده أنَّه صفةٌ.

قوله: (ثم غلبَ على المعبودِ بالحقِّ) يعني أنَّه صار علَماً لذاته تعالى على سبيلِ الغلَبةِ بأنْ يستعمَلَ بإدخالِ لامِ العهدِ عليه في ذاتِه تعالى؛ لكونِه أَولى مَن يؤلَّهُ ـ أي: يُعبَدُ ـ حتى صار مختصًّا به تعالى.

وتحقيقُه ما حقَّقَه الرضيُّ في (بحث المنادى): العلمُ الغالبُ ما كان في الأصلِ للجنسِ، ثم استُعمِلَ لواحدٍ من أفرادِ ذلك الجنسِ لخصلةٍ مختصَّةٍ من بين ذلك الجنسِ، ولا بدَّ أنْ يكونَ وقتَ استعمالِه لذلك الواحدِ قبلَ العلميَّة مع لام العهدِ؛ ليفيدَ الاختصاصَ به، ويسمَّى ذلك العلَمُ اتِّفاقيًّا(١).

فلفظةُ (الله) قبل الإدغامِ وبعدَه مختصٌّ بذاته تعالى، لا يطلقُ على غيرِه أصلاً، إلا أنَّه قبل الإدغامِ من الأعلامِ الغالبةِ، وبعدَه من الأعلام الخاصَّةِ. انتهى.

فحاصلُ الفرقِ بينَهما وإن كان لا ينطلقانِ إلا على المعبود بحقٍّ: أنَّ (الإله) في أصل وضعِه قبلَ غلَبتِه كان يستعملُ في المعبودِ مطلقاً، فأمَّا (الله) فلم يُستعمَلْ إلا في المعبود بحقٍّ.

وأمَّا ما ذكره المحققُ التفتازانيُّ: من أنَّ (الإله) اسمٌ لمفهومٍ كليٍّ هو المعبودُ بحقٍّ، و(الله) علمٌ لذاتٍ معيَّنٍ هو المعبودُ بالحقِّ تعالى وتقدَّس، وبهذا

---

(١) انظر: «شرح الرضي على الكافية» (١/ ٣٦٧).

الاعتبـارِ كان قولُنـا: (لا إلـهَ إلا اللهُ) كلمـةَ توحيـدٍ؛ أي: لا معبـودَ بحـقٍّ إلا ذلـك الواحدُ الحـقُّ[1].

فاعترضَ السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سِرُّه: بأنَّ لفظَ (الإله) يتبادرُ منه الذاتُ المخصوصُ تبادُرَ الثُّريَّا من النَّجْمِ، فجعلُ أحدِهما [علَماً] دونَ الآخرِ تحكُّمٌ[2].

وأجاب عنه شيخُ الإسلام الهرويُّ حفيدُ المحقِّق التفتازانيِّ: بأنَّ لفظَ (الرحمن) أيضاً كذلك، فيلزم أن يكونَ علَماً، وليس كذلك.

وفيه أنَّا سلَّمْنا أنَّه يتبادرُ منه خصوصيَّةُ الذات أيضاً، ومقتضى ذلك أن يحكمَ بعلَميَّتِه، لكن لم يُحكَمْ بها لمانعٍ لفظيٍّ هو وقوعُه صفةً ومضافاً، وبالجملةِ هذا التَّبادُرُ سببٌ للحكمِ بالعلَميَّة ما لم يمنع مانعٌ، فظهرَ الفرقُ بينَهما، بل لا نسلِّمُ تبادُرَ خصوصيَّةِ الذاتِ منه، بل المتبادِرُ خصوصيَّةُ المفهومِ الوصفيِّ المنحصِرِ في الذاتِ المعهودِ، فلا يكونُ كـ (النَّجْم).

هـذا، وأمَّـا مـا ذكـره السـيِّدُ السَّـنَدُ قُـدِّسَ سِـرُّه: مـن أنَّ (الإلـه) قبـلَ حـذفِ الهمـزةِ وبعـدَه علَـمٌ لذاتِـه تعالـى، إلا أنَّـه قبلَ الحـذفِ قد يطلـقُ على غيـرِه تعالى مجـازاً، وبعـدَه لا يطلـقُ علـى غيـرِه أصـلاً[3]؛ ممَّـا لا يظهـرُ وجهُـه، ولا بـدَّ له من شـاهدٍ، واللهُ تعالـى أعلم.

***

---

(1) انظر: «حاشية القونوي على تفسير البيضاوي» (1/ 119).

(2) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: 37).

(3) المرجع السابق.

واشتقاقه من: أله ألهة وألوهة وألوهية بمعنى عبد، ومنه: تأله واستأله، وقيل: من أله إذا تحيَّر؛ لأن العقول تتحير في معرفته، أو من ألهت إلى فلان؛ أي: سكنت إليه، لأن القلوب تطمئن بذكره، والأرواح تسكن إلى معرفته.

أو من أله إذا فزع من أمر نزل عليه، وآلهه غيره أجاره، إذ العائذ يفزع إليه وهو يجيره حقيقة أو بزعمه.

أو من أله الفصيل إذا ولع بأمه؛ إذ العباد يولعون بالتضرع إليه في الشدائد.

أو من وله: إذا تحير وتخبط عقله.

قوله: (واشتقاقُه)؛ أي: اشتقاقُ (إلهٍ) بالتنكيرِ، ولا يناسبُ إرجاعُه إلى المعرَّفِ باللامِ؛ إذ لا وجهَ للاشتقاقِ مع لام التعريفِ، ولا يلائمُه أيضاً قولُه: (وهو يجيرُه حقيقةً، أو بزَعمِه[1]) كما لا يخفى.

والاشتقاقُ هو مختارُ المصنفِ، وعليه الأكثرون، إلا أنَّ المصنفَ رجَّحَ كونَه في الأصلِ صفةً، وذهب صاحبُ «الكشاف» إلى كونِه اسماً كما تقدَّمَ.

قوله: (مِن أَلَهَ) يعني مِن أَلَهَ يَأْلَهُ بفتح العين فيهما، بمعنى: عَبَدَ، فهو فِعَالٌ بمعنى: مَفعُولٍ، وهذا هو الظاهرُ المتبادِرُ؛ لأنَّ الكلَّ متَّفقون على أنَّ (الإله) يطلقُ على المعبودِ، وقد ثبَتَ أَلَهَ إلاهةً بمعنى: عَبَدَ عِبادةً، فالظاهرُ أنَّ (الإله) مشتقٌّ من هذا اللفظ.

وأمَّا ما ذكره المحققُ التفتازانيُّ من عدم ثبوتِ إلاهة بمعنى: عبادة في اللغة؛

---

(١) انظر: «تفسير أبي السعود» (١/ ١٠)

فمدفوعٌ بقراءةِ ابن عباس رضي الله عنهما: ﴿وَيَذَرَكَ وَءَالِهَتَكَ﴾ [الأعراف: ١٢٧]؛ أي: عبادتَكَ[1].

وما يقال: إنَّه لا يقتضي هذه القراءةُ ثبوتَه في أصل اللغةِ؛ إذ اللفظُ الذي ثبتَ في عُرفِ اللغةِ يُستعمَلُ في الكلام الفصيحِ مع كونه غيرَ ثابتٍ في أصلِ اللغةِ.

ففيه أنَّه لمَّا وجدَ استعمالُه في تلك القراءةِ يُحكَمُ بثبوتِه في أصلِ اللغةِ؛ إذ الظاهرُ ورودُ ما في القرآن على الأصلِ ما لم يرِدْ نقلٌ بخلافِه عن ثقةٍ مثلِه.

وبهذا يندفعُ أيضاً ما يقال: إنَّه ذهب ابنُ عباس رضي الله عنهما إلى جوازِ وقوعِ الألفاظِ المعرَّبةِ، واللغاتِ المولَّدةِ في القرآنِ[2]، فلا يردُ على المحققِ التفتازانيِّ ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما، وذلك لأنَّ مجرَّدَ ذهابه إلى ذلك لا يقتضي كونَ خصوصيَّةِ المادةِ من تلك الألفاظِ واللغاتِ، فيتشبَّثُ بالظاهرِ ما لم يرِدْ ما يعارضُه.

ثم إنَّ المصنفَ رحمه الله اختارَ اشتقاقَ (الإله) من مصدرِ (أَلَهَ)، وجعلَ تألَّهَ واستألَهَ من أَلَهَ إلاهةً، عكسَ ما في «الكشاف» حيثُ ذهبَ إلى أنَّ الإلاهةَ وتصاريفَه مشتقَّةٌ من (الإله) كاشتقاقِ استَحجَرَ من الحَجَرِ، واستَنوَقَ من الناقةِ؛ لأنَّ اشتقاقَ الأفعالِ من الأعيانِ والجوامدِ خلافُ القياسِ، لا سيَّما في الثلاثيِّ المجرَّد، فإنَّه نادرٌ وإن وقعَ نحو: أَبَلَ إِبَالَةً[3]؛ أي: تأنَّقَ في رِعيَةِ الإبلِ، وأحسنَ القيامَ بمصالحِها.

---

(١) انظر: «تفسير الطبري» (١/ ١٢٣)، و«حاشية القونوي على تفسير البيضاوي» (١/ ١١٩).

(٢) أجاب البعض عن قوله تعالى: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ بأن الكلمات اليسيرة غير العربية لا تخرجه عن كونه عربياً؛ فالقصيدة الفارسية لا تخرج عنها بلفظة فيها عربية، وهذا الرأي هو الذي اختاره السيوطي في كتابه «المهذب فيما وقع في القرآن من المعرب» (١/ ١)

(٣) انظر: «لسان العرب» (١١/ ٤)، و«تهذيب اللغة» (١٥/ ٢٧٨).

فـإن قيـل: ربَّمـا لاح لصاحـب «الكشـاف» مـن نقـلٍ أو تواتـرٍ أنَّ وضـعَ (إلـه) بمعنـى: معبـودٍ مقدَّمٌ على وضـعِ (أَلَهَ) بمعنى: عَبَـدَ، وإن كانا واقعين فـي أصل اللغة، واسـتعمالاتِ الأقدميـن، فيكـون الثاني مأخـوذاً مـن الأولِ ضرورةً، فكونُ الاشـتقاقِ مـن الاسـم نادراً فـي الثلاثيِّ لا ينفي ذلـك، بل هو ضروريٌّ؛ لتحقُّقِ شـرطِ الاشـتقاقِ فيـه كما قـرَّره المولى خطيـب زاده.

فالجواب: أنَّه إنَّما يمكنُ أن يعلمَ تقدُّمَ وضعِ بعضِ الألفاظِ على بعضٍ إذا كان الثاني ممَّا لم يوجد في أصل اللغة، واستعمالاتِ الأقدمين، وأمَّا إذا وُجِدَ فيها فلا نسلِّمُ جوازَ أنْ يعلمَ ذلك، واحتمالُ النقلِ والتواترِ فيه دونَه خَرطُ القَتادِ؛ إذ لا يمكنُ أن يقال: إنَّ العرَبَ العَرْباءَ قالوا: سمعنا من آبائنا أنَّ هذا اللفظَ مقدَّمٌ في الوضعِ على ذلك اللفظِ، وإن وُجدَا في أصلِ اللغة.

والحقُّ أنَّ طريقَ العلمِ بالوضعِ تتبُّعُ كلامِهم، فما وُجِدَ في أصل اللغةِ فهو مقدَّمُ الوضعِ على ما لم يُوجَد فيه، وأمَّا إذا وُجِدَا فيهما فلا يُحكَمُ يتقديمِ أحدِهما على الآخر وضعاً.

ويقـال أيضـاً في وجـهِ اختيـارِ المصنفِ اشـتقاقَ (الإله) مـن (أَلَهَ إلاهـةً) دونَ العكـس: إنَّ معنـى المشـتقِّ منـه يجـبُ أن يعتبرَ فـي المشـتقِّ، وليس معنـى (الإله) ـ أي: المعبـودِ ـ موجـوداً فـي الإلاهـةِ؛ أي: العبـادةِ، بل الأمـرُ بالعكس.

ويجابُ عنه بجوابين:

أمَّا الأولُ فهو أن يقال: إنَّه لا يجبُ أن يوجدَ معنى المشتقِّ منه بتمامه في المشتقِّ، وإلا امتنعَ اشتقاقُ الاسمِ كـ (ضارِب) من الفعلِ كـ (ضَرَبَ).

ويردُّ بأنَّ الظاهرَ في الاشتقاقِ الصغيرِ أن يعتبرَ في المشتقِّ معنى أصلِه بتمامه، ولذلك يرجَّحُ اشتقاقُ الفعلِ من المصدرِ على عكسه[1].

ومعنى قولهم: (ضارِب مشتقٌّ من ضَرَبَ) أنَّه مشتقٌّ من مصدرِه كما أنَّ قولَ المصنفِ: (واشتقاقُه من أَلَهَ إلاهَةً) معناه أنَّه مشتقٌّ من مصدرِ (أَلَهَ)، وإنَّما اختاروا صيغةَ الماضي على المصدرِ تنبيهاً على الحروفِ المعتبرةِ في الاشتقاق؛ إذ بعضُ المصادرِ كالخُروج والقَبُول يشتملُ على حروفٍ لا تُعتبَرُ فيه.

وأمَّا الثاني فهو أن يقال: إنَّ المعنى بالعبادةِ خدمةُ الإله، فـ (أَلَهَ) بمعنى: خدَمَ الإلهَ كما أنَّ (أَبَلَ) بمعنى: خدَمَ الإبِلَ.

واعترض عليه المولى خطيب زاده: بأنَّه إذا كان (الإله) معتبراً في معنى العبادة مع كون معنى العبادة معتبراً في معنى (الإله)، أو في وضعِه له بناءً على أنَّ لفظَ (الإله) وُضِعَ لذاتٍ معيَّنةٍ يُتوجَّهُ إليها بالعبادةِ؛ يلزمُ على التقديرِ الأولِ أن تكونَ العبادةُ معتبرةً في نفسها، وجزءاً منها؛ لأنَّ المعتبَرَ في المعتبَرِ في الشيءِ معتبَرٌ في ذلك الشيءِ، وعلى التقدير الثاني يكونُ الإلاهةُ موضوعةً لمعنىً يكونُ معنى (الإله) خارجاً عنه، ويكونُ سبباً لوضعه.

وفيه أنَّ المجيبَ بذلك الجوابِ إنَّما ساق كلامَه على ما اختاره صاحبُ «الكشاف»، وهو أنَّ (أَلَهَ إلاهةً) بمعنى: عبَدَ عِبادةً مأخوذٌ من (الإله) الذي هو مشتقٌّ من (أَلِهَ) بمعنى تحيَّرَ

---

(١) وهو مذهب البصريين، فالمصدر عندهم هو الأصل والفعل هو الفرع، خلافاً للكوفيين الذين اعتدوا الفعل هو الأصل، وقال ابن جني: اشتقاق العرب من الجواهر قليل جداً والأكثر من المصدر.
انظر: «الخصائص» (٢/ ٤٣٣)، و«المزهر» (١/ ٢٠٣) ط المكتبة الأزهرية، و«كتاب الكليات» لأبي البقاء الكفوي (١/ ١٦٨٦)، و«همع الهوامع» (١/ ٩٤).

كما يظهرُ من النظرِ في كلامه، فهو لا يسلِّمُ كونَ معنى العبادةِ معتبراً في (الإله)، ولا في وضعِه حتى يلزمَ المحذورُ الذي ذكرَه ذلك المعترضُ.

نعم، وقع الاعتراضُ بذلك الاعتبارِ في كلامِ القائلِ حيثُ قال: بل الأمرُ بالعكسِ، لكنَّه غيرُ مسلَّمٍ عندَ المجيبِ، فليتأمَّل.

قوله: (وقيل: مِن أَلِهَ) بكسر العين، يَأْلَهُ بفتحها، وكذا جميعُ ما سيأتي **(إذا تحيَّرَ)**[1] مرَّضَ هذا الوجهَ وغيرَه سوى الوجهِ الأولِ؛ لأنَّ معنى الاشتقاقِ فيه أظهرُ من غيرِه.

قوله: (لأنَّ العقولَ تتحيَّرُ في مَعرِفَتِه)؛ أي: في معرفةِ المعبودِ؛ أي: الذي يُعبَدُ، فاتَّخذَ الناسُ آلهةً شتَّى، وزعمَ كلٌّ أنَّ الحقَّ ما هو عليه، فكثُرَ الضلالُ، وفشا الباطلُ، وقلَّ النظرُ الصحيحُ، وما يؤدِّي إليه من الحقِّ الصريحِ، كذا في «الحواشي الشريفية»[2].

وإنَّما جعلَ الضميرَ إلى مطلقِ المعبودِ؛ لأنَّ الكلامَ في اشتقاقِ (إله) دون (الإله) كما عرفتَ، وكذا الحالُ في الضمائر الآتية.

قوله: (أي: سكَنتُ إليه) في «الأساس»: سكَنتُ إلى فلانٍ: استأنَستُ به[3].

وفي «التاج»[4]: السكونُ: بيارا ميدن من حدِّ نَصَرَ.

---

(١) انظر: «الصحاح في اللغة» (١/ ٢٠)، و«القاموس المحيط» (١/ ١٦٠٣)، و«المعجم الوسيط» (١/ ٢٥)، و«تاج العروس» (٣٦/ ٣٢٢).

(٢) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٤٠).

(٣) انظر: «أساس البلاغة» (مادة: سكن).

(٤) هو «تاج المصادر» لأحمد بن علي بن أبي جعفر محمد بن أبي صالح البيهقي، المعروف ببو جعفرك، توفي (٥٤٤هـ). انظر: «معجم الأدباء» لياقوت الحموي (١/ ٣٩٨)، و«إنباه الرواة» للقفطي (١/ ١٢٤).

قـال المولى خسـرو: قال في «لباب التفسـير»[1] بعـد ذكر معنى السـكونِ إليه: أو مـن معنى الثَّبات، تقـولُ: أَلِهْنَا بمـكانٍ كذا: أَقَمْنا، قال الشـاعر[2]:

أَلِهْنَـا بـدارٍ مـا تَبِيـدُ رُسُـومُها ... كأنَّ بَقاياهـا وسـامٌ علـى يَـدِ

فعلـى هـذا كان المناسـبُ للمصنـفِ أن يذكرَ معنـى الإقامةِ والثبـاتِ كما ذكرَ معنـى السـكونِ إليه؛ ليرتبطَ بـالأولِ قولُـه: (لأنَّ القلـوبَ تطمئنُّ بذكـرِه)، وبالثاني (والأرواحُ تسكنُ)[3].

ويمكنُ أن يقال: إنَّ الظاهرَ أنَّ (الإله) فِعَالٌ بمعنى: الفاعلِ؛ أي: الثابتِ الدائمِ، فلا يتَّجهُ أن يرتبطَ به قوله: (والأرواحُ تسكنُ)؛ إذ الثبوتُ يكونُ وصفاً لذاته تعالى، لا للأرواح.

ولا يخفى أنَّ قولَه: (لأنَّ القلوبَ تطمئنُّ بذكرِه) مفيدٌ لما قصدَ إثباتَه من معنى السكونِ مع ما فيه من مزيَّةِ التلميحِ إلى قوله تعالى: ﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ [الرعد: ٢٨]، فلا نسلِّمُ ما قاله المولى عصامُ الدِّين[4]: الأحسنُ أن يقال: كلُّ شيءٍ يطمئنُّ تحتَ قضائه، ولا يستطيعُ أن يضطربَ في دفعِ إمضائه، فليتأمَّل.

---

(١) لأبي القاسم برهان الدين محمود بن حمزة بن نصر الكرماني، المعروف بتاج القراء (ت ٥٠٥هـ). انظر: «معجم الأدباء» لياقوت الحموي (٦/ ٢٦٨٦)، و«غاية النهاية» لابن الجزري (٢/ ٢٩١).

(٢) ذكره الثعلبي في «تفسيره» (١/ ٩٨)، دون نسبة.

(٣) انظر: «حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي» (١/ ٥٤).

(٤) المُلاَّ عِصَام عبد الملك بن جمال الدين العصامي الإسفراييني، المعروف بالملا عصام: من علماء العربية، له نحو ستين كتاباً، منها «بلوغ الأرب من كلام العرب»، و«الكافي الوافي في العروض والقوافي»، و«شرح إيساغوجي»، و«شرح قطر الندى» في النحو، وغير ذلك، وأكثر كتبه شروح وحواش، مولده بمكة، ووفاته بالمدينة سنة (١٠٣٧هـ). انظر: «الأعلام» للزركلي (٤/ ١٥٧).

* **فائدة**: اعلم أنَّ اللطيفةَ الإنسانيَّةَ المدرِكةَ من حيثُ توجُّهُها إلى تدبير البدَن، وجامعيَّتُها للقوَّةِ الشَّهويَّة والغضَبيَّة تُسمَّى نفساً، وإليه الإشارةُ بقوله ﷺ: «أَعدَى عَدوِّكَ نفسُكَ التي بين جَنْبَيكَ»[1]، والحديثُ وإن تكلَّمَ المحدِّثون في صحَّته لكنَّه أخرجه المشايخُ في كتبهم، فالعهدةُ عليهم.

ومن حيثُ توجُّهُها إلى عالم القُدسِ، وتجرُّدُها عن الكُدُوراتِ البشَريَّة تُسمَّى رُوْحاً، وسِرًّا، وخفياً على حسَبِ اختلافِ درجاتها في التوجُّه والتجرُّد، ومعنى أنسِه بالمعرفةِ استبشارُه وفرحُه بما حصلَ له، وغيبوبتُه عن ملاحظةِ ما يدركُه بعدُ، وما يتطرَّقُ إليه من خطرِ الزوالِ.

ومن حيثُ جامعيَّتُها للجهتين من غيرِ اعتبارِ غالبيَّةِ إحداهما على الأخرى تُسمَّى قَلْباً؛ لتقلُّبِها بينَ خاطرَي الخيرِ والشرِّ، وإليه أشارَ ﷺ بقوله: «مثَلُ القلبِ مثَلُ العُصفورِ يتقلَّبُ في كلِّ ساعةٍ»[2]، فمهما انصرفَ إلى ذكرِ الله ارتحلَ عنه خواطرُ الشرِّ إلى أن ينفتحَ بابُ القلبِ للخيرِ، فيتمكَّنُ ويستوطنُ فيه، ولا يكونث اختيارُ الشرِّ إلا اختلاساً، وإليه الإشارةُ بقوله: ﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ [الرعد: ٢٨]؛ أي: تسكنُ تحتَ أمرِه، ويزولُ اضطرابُها بسبب معارضةِ الشَّهوات والكُدورات.

قوله: (وآلَهَه غيرُه: أجَارَه)؛ أي: خلَّصَه عمَّا يخافُه، فالهمزةُ فيه للسَّلبِ كما في أَشكَيتُه.

---

(١) أخرجه البيهقي في «الزهد» (٣٤٣) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، وهو حديث موضوع؛ قال العراقي في «تخريج أحاديث الإحياء» (ص: ٨٧٨): (وفيه محمد بن عبد الرحمن بن غزوان أحد الوضَّاعين). انظر: «ميزان الاعتدال» للذهبي (٥/ ٦٢٥).

(٢) رواه الحاكم في «المستدرك» (٧٨٥٠)، والبيهقي في «شعب الإيمان» (٧٣٩) من حديث أبي عبيدة بن الجراح رضي الله عنه.

وإنَّما قال: (**وهو يجيرُه حقيقةً، أو بزعمِه**) تحقيقاً لاشتقاقِ (الإله) على العموم، وإنَّما خصَّ هذا التعميمَ بهذا الوجهِ دونَ أخواتِه، فإنَّها ثابتةٌ للآلهةِ الباطلةِ أيضاً حقيقةً، فإنَّ الكفَرةَ عبَدُوها، وتحيَّرَتْ فيها عقولُهم القاصرةُ، وسكَنَتْ إليها قلوبُهم القاسيةُ، بل ويفزعون إليه في النوازل.

نعم، الاحتجابُ عن الأبصارِ، والارتفاعُ عن كلِّ شيءٍ لا يوجدان فيها حقيقةً، ولا زَعْماً، لكن ليس المشتقُّ بهذين الاعتبارين (أَلِهَ)، بل (لاهَ).

فإن قيل: لا نسلِّمُ عدمَ وجودِ الارتفاعِ عن كلِّ شيءٍ زَعْماً، فإنَّ الكفَرةَ يزعمون آلهتَهم مرتفعةً عن كلِّ شيءٍ، وإلا لَمَا عبَدُوها.

والجواب: أنَّهم لم يزعُمُوها مرتفعةً عن غيرها كلِّها، وإنَّما عبَدُوها لتُقرِّبَهم إلى اللهِ زُلْفَى على زعمِهم[1].

ثم الظاهرُ أنَّ قولَه: (إذ العائذُ يفزَعُ إليه) ناظرٌ إلى قوله: (مِن أَلِهَ: إذا فَزِعَ)، فهو فِعَالٌ بمعنى: مَفعُولٍ؛ أي: مفزُوعٍ إليه.

وقوله: (وهو يجيرُه) ناظرٌ إلى قوله: (وآلَهَه غيرُه)، ولعلَّ وجهَه أن يكونَ (إله) مصدراً بمعنى: اسم الفاعل؛ أي: مُؤلِه، بأن يكونَ أصلُه (إِءْلاهاً) بهمزتين أولاهما مكسورة، وثانيتهما ساكنة، وكان القياسُ في تخفيف الهمزةِ قلبَ الثانيةِ ياءً كما في نظائره، إلا أنَّه حذفَت على خلافِ القياسِ للتخفيفِ البليغِ كما في (أُكرِمُ) مع أنَّ قياسَها أن تنقلبَ واواً كما في أُوَيدِمٍ[2].

---

(1) وذلك قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: ٣]، وفي «تفسير الطبري» (٢١/ ٢٥١) عن السديّ، في قوله: (مَا نَعْبُدُهُمْ إلا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى الله زُلْفَى) قال: أي: منزلة.

(2) أُوَيْدِمٍ: تصغير آدم، ينظر: في مواضع إبدال الهمزة من الياء والواو. «شرح الشافية للرضي =

فاندفعَ ما قاله المولى عصامُ الدِّين[1]: من أنَّ هذا الوجهَ يشعرُ بأنْ يكونَ الاشتقاقُ من آلَهَه، ويكون فِعَال مشتقًّا من الإِفْعَال بمعنى: الفاعل، وكلاهما منظورٌ فيه.

وما قيل في دفع الثاني: من أنَّه سيجيءُ السِّراطُ بمعنى الفاعلِ، ففيه أنَّ المدَّعَى كونُه بمعنى المُفعِلِ، فافهم.

قوله: (**أو مِن وَلِهَ**) تصريحٌ بأنَّ كلًّا من (أَلِهَ) و(وَلِهَ) لغةٌ برأسها، لا كما زعمَ الجوهريُّ من أصل (أَلِهَ): وَلِهَ؛ لأنَّ الهمزةَ مفتوحةٌ[2].

***

= (٣/ ٥٦)، و«شرح الكافية الشافية» (٤/ ٢٠٩٨)، و«شرح ابن الناظم» (ص ٨٤٤)، و«شرح ابن عقيل» (٢/ ٥١٠)، و«أوضح المسالك» (٤/ ٣٤٢).

(١) تقدمت ترجمته.

(٢) انظر: «الصحاح» للجوهري (مادة: أله).

وكأن أصلـه: ولاه، فقلبـت الـواو همـزة لاسـتثقال الكسـرة عليهـا اسـتثقال الضمة فـي وجوه، فقيـل: إله، كإعاء وإشـاح. ويـرده الجمع على آلهـة دون أولهة.

وقيل: أصله لاه مصدر لاه يليه ليهاً ولاهاً، إذا احتجب وارتفع؛ لأنه سبحانه وتعالى محجوب عن إدراك الأبصار، ومرتفع على كل شيء وعما لا يليق به، ويشهدُ له قولُ الشاعر:

كحِلفـةٍ من أبي رباحٍ يُشـهِدْهَا لاهَهْ الكِبَارُ

قوله: (وكأنَّ أصلَه: وِلَاه) وإنَّما أتى بكلمةِ التشبيهِ؛ لأنَّ أصلَه لم يثبُتْ في الاستعمالِ، بل الثابتُ في الاستعمالِ: وَلِهٌ، ووَلْهانُ، فهو قياسيٌّ محضٌ.

قوله: (وقيل: إِلَاه كإِعَاءٍ وإِشَاحٍ) في كون همزتِه منقلبةً عن الواو، وهو عطفُ على قوله: (فقُلِبَت)؛ أي: قُلِبَت الواوُ فيه همزةً فقيل: إِلَاهٌ كما قُلِبَت في وِعَاءٍ ووِشَاحٍ، فقيل: إِعَاءٌ وإِشاحٌ[1].

---

(١) قول سيبويه في «الكتاب» (٤/ ٣٣٠): «إن ناسًا كثيرًا يجرون الواو إذا كانت مكسورة مجرى المضمومة فيهمزون الواو المكسورة إذا كانت أولاً، فمن ذلك قولهم: إسادة وإعاء»، وقال ابن دريد في «الجمهرة» (٢/ ١٦١): هذيل تقول: إشاح في معنى وشاح، وفي مكان آخر من «الجمهرة» (٢/ ٢٦٧) يقول: «وإسادة في وِسادة لغة هذلية».

وقال ابن السكيت: (يحكى عن الفراء قوله: وتقول هذيل للوقاء: إقاء، وللوعاء: إعاء، وللوضاء: إضاء، ويقال: وِشاح وإشاح، ووسادة وإسادة). انظر: «سر صناعة الإعراب» (١/ ١٠٢)، و«المنصف» (١/ ٢٢٩)، و«الكامل» للمبرد مع «رغبة الآمل» (١/ ٩٥)، (٣/ ٢٣٩)، و«إصلاح المنطق» (ص ١٥٩) فما بعدها لابن السكيت، و«المخصص» (٤/ ٧٤)، و«شرح الشافية» (٣/ ٧٦).

قوله: (ويردُّه الجمعُ على آلِهَةٍ، دونَ أَوْلِهَةٍ) وذلك أنَّ التكسيرَ كالتصغيرِ يردُّ الشيءَ إلى أصلِه.

واعتذر المولى عصامُ الدِّين: بأنَّ ذلك لتوهُّمِ كونِ الهمزةِ أصلاً؛ لعدمِ استعمالِ (وِلَاه)، أو كثرةِ استعمالِ (إِلَه)، وذلك كقولهم في وَقَى يَقِي: تَقَى يَتقِي؛ لتوهُّمِ أصالةِ التاءِ في اتَّقَى يتَّقِي؛ لكثرةِ استعمالِها كذلك معَ وجودِ وَقَى يَقِي، فلا يبعدُ أن يقالَ: (آلِهَة)؛ لتوهُّمِ أصالةِ همزةِ (إله) مع عدمِ استعمالِ (وِلَاه) أصلاً.

ولقائلٍ أن يقولَ: سلَّمنا جوازَه، لكنَّ المصنفَ أرادَ بالردِّ التبعيدَ، وما ذكرَه لا يدفعُ ذلك.

قوله: (وقيل: أصلُه لَاهٌ) عطفٌ على قوله: (أصلُه إِلهٌ)، فهو في الأصلِ مصدرٌ بمعنى الفاعل؛ أي: المحتجِبُ، أو المرتفِعُ، أطلقَ على ذاتِه تعالى بعدَ إدخالِ لامِ العهدِ عليه، وصار علَماً له بالغلَبة.

وقد جوَّز سيبويهِ أن يكونَ (لاهٌ) أصلَ (الله)[1]، أُدخِلَت عليه الألفُ واللامُ، فجرى مجرى الاسمِ العلَم كالعبَّاسِ والحسنِ، إلا أنَّه يخالفُ الأعلامَ حيثُ كان صفةً[2].

فما قال المولى عصامُ الدِّين في ترجيح هذا الاشتقاقِ: إنَّه يوجبُ اختصاصَ لفظِ (الله) به تعالى مطلقاً، حالاً وأصلاً؛ ليس بذلك.

وأمَّا وجهُ قطعِ الهمزةِ في حالةِ النِّداء على ذلك الوجهِ فهو أنَّه ينوي به الوقفَ على حرفِ النداءِ تفخيماً للاسم.

---

(1) ينظر في (لاهٌ) أصل (الله): «الكتاب» لسيبويه (١/ ١١٤)، و«المخصص» (٥/ ٢٢٠)، و«معجم مقاييس اللغة» لابن فارس (٥/ ٢٢٧)، و«الصحاح في اللغة» (٢/ ١٥٦)، و«تاج العروس» (٣٦/ ٣٢٤).

(2) انظر: «نواهد الأبكار» للسيوطي (١/ ١٢٧)، و«الصحاح في اللغة» (٢/ ١٥٦).

وإنَّما ضعَّفَه؛ لأنَّ كثرةَ دورانِ (إله)، واستعمالِ (الإله) في المعبودِ، وإطلاقِه على اللهِ تعالى يرجِّحُ جانبَ الحكمِ بأنَّ أصلَه: (إله).

قوله: (إذا احتجَبَ، وارتفَعَ) إشارة إلى أنَّ له معنَيَين:

أحدهما: الاحتجابُ كما قال الشاعرُ[1]:

لاهَـتْ فمـا عُرِفَـتْ يومـاً بخارجـةٍ ... يـا ليتَهـا خرَجَـتْ حتَّـى رأَيْناهَـا

وثانيهما: الارتفاعُ، ومنه الإلاهةُ للشمسِ كما قال[2]:

تروَّحْنـا مـن الدَّهْنـاءِ أرضـاً ... وأعجَلْنـا الإلاهـةَ أنْ تَغِيبَـا

ونقل ابنُ عادلٍ: أنَّ ذلك لاتِّخاذِهم إياها معبوداً، فلا يكونُ ممَّا ذكر[3].

وفي «التيسير»: لاهَ يَلُوهُ لَوْهاً؛ أي: عَلَا، ولاهَ يَلِيهُ لَيْهاً؛ أي: احتجَبَ[4].

وفي «الصحاح»: لاه يَلِيهُ لَيْهاً؛ أي: تستَّرَ[5].

وفي «[تاج] المصادر»: اللَّيْهُ: دريرده شدن.

وبالجملةِ كونُ لاهَ يَلِيهُ بمعنى: ارتفعَ ليس بلغةٍ مشهورةٍ، بل ظاهرُ كلامِهم يدلُّ على أنَّه ليس بلغةٍ، كذا قيل.

ولقائلٍ أن يقولَ: لا يلزمُ من عدمِ ذكرِه في بعض الكتبِ عدمُ كونِها لغةً، فكم من

---

(١) ذكره الثعلبي في «تفسيره» (١/ ٩٨)، والقرطبي في «تفسيره» (١٧/ ١٠١) دون نسبة.

(٢) البيت لأمية بنت عتيبة بن الحارث. انظر: «الجيم» لأبي عمرو الشيباني (٣/ ٢٢٥)، و«الأزمنة والأمكنة» للمرزوقي (ص: ٤٩٥).

(٣) انظر: «اللباب في علوم الكتاب» لابن عادل الحنبلي (٩/ ٢٧٠).

(٤) «التيسير في اللغة» لمحمد بن حسن بن مقسم، المتوفى: سنة (٣٥٣هـ). انظر: «كشف الظنون» (١/ ٥٢٠).

(٥) انظر: «الصحاح» للجوهري (مادة: ليه).

لغةٍ تركها الأكثرون، وذكرَها بعضُهم، وهذه اللغةُ مذكورةٌ في «القاموس» حيثُ قال: لاهَ يَلِيهُ لَيْهاً: تستَّرَ، وجوَّزَ سيبويه اشتقاقَ الجلالةِ منها، وعلا وارتفعَ[1].

هذا، وأمَّا كونُ (لاه) مصدراً لهذا الفعلِ فلم يذكر في الكتب المعهودة، ولعلَّ المصنفَ ظفِرَ بنقلٍ فيه.

قوله: (لأنَّه تعالى محجوبٌ) فيه مساهلةٌ، والأَولى أن يقال: مُحتجِبٌ، فإنَّ المحجوبَ مقهورٌ لا يليقُ بذاته تعالى.

قوله: (ويشهدُ له قولُ الشاعرِ) هو الأعشى:

(كحَلْفَةٍ من أبي رباحٍ يسمَعُها لاهُه الكُبَارُ)[2]

الحَلْفةُ: واحدُ الحَلِفِ بمعنى: القَسَمِ.

وأبو رَباحٍ: بفتح الراء، وبالباء الموحدة، اسمُ رجلٍ.

والكُبَارُ: بضم الكاف، وتخفيف الموحدة، بمعنى العظيم.

وروى الجوهريُّ: كدَعْوةٍ بمعنى: الدُّعاء، كحَلْقَةٍ بالقاف، قيل: هو تصحيفٌ لا معنى له[3].

أقول: إذا وردَت الروايةُ بذلك لا وجهَ للحكمِ بالتصحيفِ؛ إذ لها معنىً أيضاً، فإنَّ الحلقةَ قومٌ يتحلَّقُون، فالمعنى حينئذٍ: كجماعةٍ جلَسُوا حولَ أبي رباحٍ يشهَدُها؛ أي: يحضرُ تلك الجماعةَ لاهُه الكُبَارُ؛ أي: إلهُ أبي رباحٍ، وهو صنَمُه الذي اتَّخذَه إلهاً.

---

(١) انظر: «القاموس المحيط» للفيروزأبادي (مادة: ليه).

(٢) انظر: «الصبح المنير في شعر أبي بصير» (ص: ١٩٣)

(٣) انظر: «الصحاح» للجوهري (مادة: ليه)، وفيه: (كحلفةٍ).

وقيل: علم لذاته المخصوصة؛ لأنه يوصف ولا يوصف به، ولأنه لا بد له من اسم تجري عليه صفاته ولا يصلح له مما يطلق عليه سواه، ولأنه لو كان وصفاً لم يكن قول: لا إله إلا الله، توحيداً مثل: لا إله إلا الرحمن؛ فإنه لا يمنع الشركة.

قولـه: (وقيـل: علَمٌ لذاتِـه المخصوصةِ) عطفٌ علـى قوله: (واللهُ أصلُـه: إلَهٌ)، والمـرادُ أنَّه اسـمٌ غيرُ مشـتقٍّ، فلمَّـا بيَّنَ القـولَ بالاشـتقاقِ بتفصيلِ وجوهِـه أراد أن يبيِّنَ القـولَ بعدمِ الاشـتقاقِ أيضاً.

ومـا قاله ابـنُ التمجيـدِ[1]: من أنَّـه لا وجهَ لهذا العطـفِ، فإنَّ المعطـوفَ عليه مـا يغني عن المعطـوف، وهو قولُه: (إلا أنَّـه مختصٌّ بالمعبودِ بالحـقِّ)[2]؛ فمدفوعٌ بـأنَّ حاصـلَ المعطوفِ عليـه كونُـه عَلَماً بالغلَبـةِ، وحاصـلُ المعطوفِ كونُـه علَماً مُرتجَـلاً، ولا يغنـي أحدُهما عن الآخـر وإن كان في كلٍّ منهمـا اختصاصٌ بالمعبودِ بالحقِّ.

ثم إن أكثرَ أصحابِ الحواشي زعموا أنَّ هذا القولَ هو مختارُ صاحب «الكشاف» بناءً على أنَّه قال: (اسمٌ غيرُ صفةٍ، ألا تراكَ تصِفُه، ولا تصِفُ به؟).

والظاهرُ أنَّ مرادَه بقوله: (اسمٌ غيرُ صفةٍ) أنَّه اسمٌ مشتبهٌ بالصفةِ مع كونه مشتقًّا كما قرَّرنا فيما قبلُ، فإنَّه صرَّحَ باشتقاقه من (أَلِهَ) بمعنى: تحيَّرَ.

وهـذا القـولُ صريحٌ في عدم الاشـتقاقِ كما هو قـولُ كثيرٍ من الأئمَّـةِ كالخليلِ

---

(١) تقدمت ترجمته.

(٢) انظر: «حاشية ابن التمجيد على تفسير البيضاوي» (١/ ١٢٨).

مـن أهـل اللغـة[1]، والزجَّـاجِ مـن النُّحاة[2]، وسـيبويه فـي روايـةٍ عنـه، ومحمد بن الحسـن الشـيبانيِّ من الفقهـاء[3]، والشـافعيِّ من المحدِّثين، والحسـينِ بـن الفضلِ البجَليِّ من المفسِّـرين[4].

ثم إنَّ مبنى زعمِهم أنَّ المصنفَ صرفَ الدليلَ عن موضعِه، فإنَّ صاحب «الكشاف» جعلَه دليلاً على اسميَّةِ (إله)، لا على علَميَّة (الله) حيثُ قال: لا تقولُ شيءٌ إلهٌ، كما لا تقولُ: شيءٌ رجلٌ، وتقول: إلهٌ واحدٌ صمدٌ كما تقول: رجلٌ كريمٌ خيِّرٌ، وأيضاً فإنَّ صفاتِه تعالى لا بدَّ [لها] من موصوفٍ تجري عليه، فلو جعلتَها كلَّها صفاتٍ بقِيَت غيرَ جاريةٍ على اسمٍ موصوفٍ بها، وهذا مُحالٌ. انتهى[5].

وهذا الصَّرفُ هو مبنى الاعتراضِ الذي أوردَه بعضُ أصحاب الحواشي من أنَّ وصفَ شيءٍ وعدمَ الوصفِ به لا يوجبُ كونَه علَماً، يكفي فيه كونُه اسماً لم يبلُغْ حدَّ العلَميَّةِ من الوضعِ لمشخَّصٍ.

فالظاهرُ أنَّ المصنفَ رحمه الله لم يُرِدْ بقوله: (وقيل: علَمٌ لذاتِه المخصوصةِ) نقلَ كلام صاحب «الكشاف»، بل أشار إليه سابقاً حيثُ قال: (وقيل: مِن أَلِهَ: إذا تحيَّرَ... إلى آخره)، وأراد هاهنا نقلَ قولِ الآخرين كما عرفتَ آنفاً، فإنَّهم ادَّعَوا كونَ

---

(١) انظر: «العين» للخليل (٤/ ٩٠).

(٢) انظر: «تفسير أسماء الله الحسنى» للزجاج (ص: ٢٥).

(٣) انظر: «المبسوط» للسرخسي (١/ ٣٦).

(٤) هـو الحسـين بـن الفضـل بـن عميـر البجَلـي الكوفـي ثـم النيسـابوري، إمـام عصـره فـي معانـي القـرآن، توفي (٢٨٢هـ). انظر: «سـير أعلام النبـلاء» للذهبي (١٣/ ٤١٤)، و«طبقات المفسـرين» للسـيوطي (ص: ٤٨).

(٥) انظر: «الكشاف» للزمخشري (١/ ٦).

هذا الاسمِ علَماً وضعيًّا ليس له أصلٌ ولا اشتقاقٌ، بل هو علمٌ لذاته ابتداءً، واللامُ قارنَتْ وضعَه، وليس في الأصلِ وصفاً ثم غلبَ على ذاتِه تعالى كما في الوجوه السابقة، وأقاموا تلك الأدلَّةَ عليه، ولمَّا تأمَّلَ فيها صاحبُ «الكشاف» وجدها غيرَ مثبِتةٍ للعلميَّةِ الوضعيَّةِ، وإنَّما تثبتُ العلميَّةُ بالغلَبة ادَّعى ذلك، وتمسَّكَ بما اختاره منها، والمصنفُ نقلَ هذا القولَ بأدلَّتِه، ثم ذكر ما هو المختارُ عنده مع الأجوبةِ عن تلك الأدلَّة، فليتأمَّل.

قوله: (لأنَّه يُوصَفُ، ولا يُوصَفُ به)؛ أي: لفظُ (الله) يجعلُ موصوفاً بجميع أسمائه الحسنى، يقال: اللهُ الحيُّ القيُّومُ، ولا يُجعَلُ وصفاً لشيءٍ من أسمائه تعالى، فلا يقال: الحيُّ القيُّومُ اللهُ، يشهدُ به التنزيلُ.

لا يقال: ورد في سورة إبراهيم: ﴿ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَمِيدِ ۝١ ٱللَّهِ ٱلَّذِي﴾ [إبراهيم: ١ ـ ٢]، فقد جعلَه وصفاً لغيره.

لأنَّا نقول: فيه قراءتان[1]:

إحداهما: الرفعُ، فلا إشكالَ؛ لأنَّه حينئذٍ مبتدأٌ، لا وصفٌ.

والأخرى: الجرُّ، فيندفعُ بأنَّه بيانٌ لا وصفٌ كما يقال: جاوَرتُ العالمَ النِّحريرَ زيداً، فإنَّك لما ذكرتَ (زيداً) زال الاشتباهُ، وقد عرفتَ أنَّ ذلك لا يلزمُ منه ثبوتُ العلَميَّة؛ لجواز أنْ يكونَ اسمَ جنسٍ مشبَّهاً بالصفة؛ إذ لا يوصفُ به أيضاً كما عرفتَ من كلام صاحب «الكشاف»، فافهم.

---

(١) قرأ نافع وابن عامر: (الله الذي له)، بالرفع وصلًا وابتداء على الاستئناف. وقرأ الباقون (إلى صراط العزيز الحميد الله) بالخفض لأنه بدل من (الحميد). ينظر: «حجة القراءات» (١/ ٣٧٦)، و«البدور الزاهرة» (١/ ١٩١)، و«التيسير في القراءات السبع» (١/ ٩٤)

قوله: (ولأنَّه لا بدَّ له من اسمٍ... إلى آخره) لأنَّ قيامَ الصفةِ في الخارجِ كما يحتاجُ إلى وجودِ الموصوفِ كذلك إجراءُ الصفاتِ عليه في الألفاظِ يستدعي وجودَ الاسمِ الدالِّ على ذاتِه، سواءٌ كان مختصًّا به، أو لا؛ إذ الوجودُ اللفظيُّ بمثابةِ الوجودِ العَينيِّ، ولأنَّ الاستقراءَ دلَّ على أنَّ كلَّ حقيقةٍ يتوجَّهُ الأذهانُ إلى فهمها وتفهيمها فيما بينَ أهلِ اللغةِ قد وُضِعَ لها اسمٌ يجري عليه صفاتُها وأحكامُها، وممَّا يستبعدُه العقلُ أن يُهمَلَ خالقُ الأشياءِ ومبدعُها فلا يوضعَ له اسمٌ خاصٌّ به يجري عليه صفاتُه العُلَى.

وما يقال من أنَّ ضرورةَ إجراءِ الصفةِ تندفعُ بكونه اسمَ جنسٍ من غير أن يوضعَ اسمٌ خاصٌّ به فمدفوعٌ بأنَّا لم ندَّعِ الضرورةَ في ذلك، وإنَّما ادَّعَينا استبعادَ العقلِ وإن لم يوجِبْ ذلك ضرورةً.

قيل: إنَّ المرادَ بالصفاتِ هي الصفاتُ الخاصَّة به تعالى، ولا يكفي في إجرائها إلا الاسمُ الخاصُّ به تعالى؛ لأنَّ مِن شأن الصفةِ الحملُ على الموصوف، وأقلُّ مرتبةِ الموضوعِ المساواةُ بينَه وبينَ الصِّفاتِ الخاصَّةِ به.

فإن قيل: ما ذكَرتُم لا يستلزمُ كونَه علَماً لذاته تعالى، بل يكفي في البابِ كونُه اسماً خاصًّا به؛ لجوازِ كونِه اسماً لمفهومٍ كليٍّ منحصِرٍ في شخصِه كالشمسِ.

فالجوابُ: أنَّه لمَّا جرى عليه أحكامُ المعارفِ تعيَّنَ أنَّه اسمٌ علَميٌّ، كذا قيل.

وفيه أنَّه لِمَ لا يجوزُ أن يكونَ اسمَ جنسٍ في أصله، ويختصَّ بذاتِه تعالى بالغلَبةِ؟ كما هو مذهبُ صاحبِ «الكشاف»؟ فيحصلُ المساواةُ بينه وبينَ الصفاتِ الخاصَّة، ولا يقدحُ فيه جرَيانُ أحكامِ المعارفِ؛ إذ لا فرقَ بينَ العلَمِ الوضعيِّ، والعلَمِ الغالبِ في جريانِها.

فإن قلت: جوازُ الاختصاصِ بالغلَبةِ لا يجري نفعاً؛ للزومِ المحذورِ المذكورِ إلى زمان الغلَبةِ.

فالجوابُ: أنَّ الغلَبَةَ على قسمين:

أحدهما: التحقيقيَّةُ، وهي عبارةٌ عن أن يُستعمَلَ اللفظُ أوَّلاً في معنىً، ثم يغلبَ على الآخَرِ كالصَّعِقِ، فإنَّه صفةٌ مشبَّهةٌ كانت تُطلَقُ على كلِّ مَن أصابته الصاعقةُ، ثم غلبَ على شخصٍ معيَّنٍ.

والآخر: التقديريَّةُ، وهي عبارةٌ عن أن لا يُستعمَلَ اللفظُ من ابتداءِ وضعِه في غيرِ ذلك المعنى، لكنَّ مقتضى القياسِ الاستعمالُ، فعلى هذا يمكنُ أن يغلبَ لفظُ (الله)، بل لفظُ (الإله) معرَّفاً باللام في ابتداءِ وضعِه على ذاتِه تعالى غلبةً تقديريَّةً، وإن كان القياسُ استعمالَه في سائر المعبودين مثل (إله) منكَّراً، فلا محذورَ.

وفي هذا المقامِ للبحثِ مجالٌ، لكنْ صرَفَنا قصورُ هِمَمِ الطَّلَبةِ عن إيراده.

ثم إنَّ شرَّاحَ «الكشاف» جعلوا ذلك دليلاً على اسميَّةِ (إله) كما هو ظاهر عبارة «الكشاف»، فاعترضوا عليه تارةً: بأنَّه يجوزُ أن يكونَ (إله) صفةً، و(الله) اسماً لذاته تعالى، فلا يلزمُ أن يكونَ صفاتُه تعالى غيرَ جاريةٍ على موصوفٍ.

وأخرى: بأنَّه لم لا يجوزُ أن يوضعَ لذاته تعالى باعتبارِ قيامِ معانٍ بها ألفاظٌ، ولا يوضعَ لخصوصيَّةِ الذاتِ اسمٌ؛ لعدمِ إمكانِ أنْ يلاحظَ ذاته بخصوصِه، ولا استحالةَ في ذلك، إنَّما المستحيلُ أن يوجدَ صفاتٌ في نفس الأمر، ولا يكونَ هناك ذاتٌ موصوفة بها.

واحتاجوا في دفعه إلى تكلُّفات إن شئتَ فارجِعْ إلى «الحواشي الشريفيَّة»[1].

وأمَّا المصنف فقد جعله دليلاً على اسميَّةِ لفظ (الله)، فاندفعَ الاعتراضُ الأولُ، ونفى كونَه صفةً؛ ليفيدَ بضمِّ الاختصاصِ كونَه علَماً، فاندفعَ الاعتراضُ الثاني.

---

(١) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٣٨ ـ ٣٩).

وأمَّا حملُ عبارةِ «الكشاف» على ذلك فتكلُّفٌ بعيدٌ كما لا يخفى.

قوله: (ولا يصلحُ له)؛ أي: لا يصلحُ لأنْ يكونَ اسماً لذاته المخصوصةِ من بينِ أسمائه الحسنى سوى لفظِ الجلالةِ؛ لعدمِ معنى الوصفيَّةِ فيه، بخلاف سائرِ الأسماءِ، فإنَّها صفاتٌ مشتقَّةٌ بلا خفاءٍ.

قوله: (ولأنَّه لو كان... إلى آخره) تقريرُه: لو كان وَصْفاً مثلَ (الرحمن) من الصفاتِ الغالبةِ فلم يكنْ (لا إلهَ إلا اللهُ) توحيداً مثلَ قولِنا: (لا إلهَ إلا الرحمنُ)، لكنَّه باطلٌ؛ للإجماعِ على إفادةِ الأولِ التوحيدَ دونَ الثاني، وحاصلُه نفيُ وصفيَّتِه.

فإن قيل: لا يلزمُ من نفي الوصفيَّةِ ثبوتُ العلَميَّةِ؛ لجواز كونِه اسمَ جنسٍ.

فالجوابُ: أنَّ علَّةَ النفي مشتركةٌ؛ لأنَّه أيضاً كليٌّ.

إلا أنَّ لقائلٍ أن يقول: لم لا يجوزُ أن يكونَ اسمَ جنسٍ في أصلِه، ويختصَّ به تعالى بالغلَبة التقديريَّةِ، فلا يكونَ كليًّا؟

هذا، وتحقيقُ المقامِ أنَّه لو كان وصفاً كان مدلولُه المعنى دونَ الذات المعيَّنة، وهو لا يمنعُ الشِّركةَ وإن اختصَّ في الاستعمال بذاته تعالى، بخلاف ما إذا كان علَماً، فإنَّه يكونُ مدلولُه الذاتَ المعيَّنةَ وإن كان تعقُّلُه بوجهٍ كليٍّ، فإنَّ تعقُّلَ الجزئيِّ بوجهٍ كليٍّ لا يستلزمُ كليَّةَ المعلومِ كما بُيِّنَ في موضعِه، كيف وقد اعترفوا بعمومِ الوضعِ وخصوصِ الموضوعِ له؟

فيندفعُ بذلك ما قاله المولى عصامُ الدِّين: من أنَّه لو كفى في التوحيدِ اختصاصُ المستثنى بذاته تعالى في الواقعِ فقولُنا: (لا إلهَ إلا الرحمنُ) أيضاً توحيدٌ، وإن لم يكفِ، واقتضى ما يفيدُه بحيثُ لا يجوِّزُ العقلُ الشِّركةَ لم يكنْ (لا إلهَ إلا اللهُ) توحيداً أيضاً؛ لأنَّ (الله) لا يحضرُ ذاتُه على وجهِ التشخُّصِ، فإنَّ عدمَ الإحضارِ على وجهِ

التشخُّصِ يقتضي أن يكونَ آلةُ الإحضارِ أمراً كليًّا، لا أن يكونَ المُحضَرُ أمراً كليًّا، وتجويزُ الشِّركةِ فيه إنَّما يترتَّبُ على الثاني دون الأول.

على أَنَّكَ قد عرفتَ أَنَّه استدلالٌ بالإجماع، فلا وجهَ لقوله: إنَّ (لا إلهَ إلا الرحمنُ) أيضاً توحيدٌ، ولا حاجةَ إلى أن يجابَ بأنَّ الألفاظَ في الشرعِ تنوبُ منابَ المعاني الموضوعةِ هي لها، ألا ترى أنَّ (أنتِ طالقٌ) يفيدُ الطلاقَ وإن لم يقصِدْ؟ فالله تعالى وإن لم يمكن إحضارُه بذاته على وجهِ التشخُّصِ لكنَّ لفظَ (الله) ينوبُ منابَ إحضارِه كذلك، فنُزِّلَ ذكرُه في التوحيدِ منزلتَه، بخلاف (الرحمن)، فليتأمَّل.

* * *

والأظهر أنه وصف في أصله لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره وصار له كالعلم مثل: الثريا والصعق أجرى مجراه في إجراء الأوصاف عليه، وامتناع الوصف به، وعدم تطرق احتمال الشركة إليه، لأن ذاته من حيث هو بلا اعتبار أمر آخر حقيقي، أو غيره غير معقول للبشر، فلا يمكن أن يدل عليه بلفظ، ولأنه لو دلَّ على مجرد ذاته المخصوصة لما أفاد ظاهر قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ معنىً صحيحاً، ولأن معنى الاشتقاق هو كون أحد اللفظين مشاركاً للآخر في المعنى والتركيب، وهو حاصل بينه وبين الأصول المذكورة.

قوله: (والأظهرُ أنَّه وصفٌ... إلى آخره) الظاهرُ أنَّه بيانٌ وتحقيقٌ لكونِه مشتقًّا على أحدِ الوجوهِ السابقةِ مع تزييفِ أدلَّةِ عدمِ اشتقاقِه، وكونِه علَماً لذاته[1].

وتوضيحُه: أنَّه لمَّا نظرَ في أدلَّةِ الاشتقاقِ وعدمِه وجدَ أدلَّةَ الاشتقاقِ قويَّةً، بخلاف أدلَّةِ عدمِه، فاختار أنَّه مشتقٌّ من (أَلَهَ) بمعنى: عَبَدَ، وذكرَه قبلَ جميع الوجوهِ إيذاناً بأَولويَّتِه، لكنَّه لم يتعرَّضْ فيه لكونِه صفةً، أو اسماً مشتقًّا، فإنَّ ما ثبتَ عندَه هو القدرُ المشتركُ بينهما، وهو اعتبارُ المعنى الوصفيِّ دونَ أحدِهما بعينه، فمقتضى

---

(١) قال الإمام الرازي ـ وقد أفاض كثيراً في ذكر الخلاف في مسألة كون لفظ الجلالة اسم علم أو مشتق من صفة ـ: والمختار عندنا أن هذا اللفظ اسم علم لله تعالى، وأنه ليس بمشتق ألبتة، وهو قول الخليل وسيبويه، وقول أكثر الأصوليين والفقهاء. انظر: «تفسير الفخر الرازي» (١/ ٩٥).
وقال ابن عجيبة الحسني في «البحر المديد» (١/ ٥): «لفظ الجلالة» ليس باسمٍ مشتق من صفة، كالعالِم والحق والخالق والرازق، فالألف واللام على هذا في (الله) من نفس الكلمة، كالزاي من زيد، وذهب إلى هذا جماعة، واختاره الغزالي، وقال: كل ما قيل في اشتقاقه فهو تعسُّف.

ذلك تجويزُ كلٍّ منهما كما يدلُّ عليه تعبيرُه بـ (الأظهر) دون الحقِّ والصوابِ، فإنَّه صريحٌ في ظهورِ كونِه اسماً مشتقًّا عنده، لكنَّه جعلَ الوصفيَّةَ أظهرَ؛ لأنَّه لمَّا كان المعنى الوصفيُّ مُتبادِراً في أصله، ولم يكنْ في اعتبار الوصفيَّةِ شيءٌ من المحذورات الثلاثِ التي دفعها المصنفُ؛ لم يلزَمْ جعلُه اسماً مشتبهاً بالصفةِ، فإنَّ حملَ الشيءِ على المتعيِّنِ أَولى من حمله على المشتبِهِ.

وبالجملةِ فالمرادُ بهذا الكلامِ تزييفُ عدمِ الاشتقاقِ، وإثباتُ ما اختاره من اعتبار المعنى الوصفيِّ مع تنبيهِ في العنوانِ على ترجيحِ أحدِ المُحتمِلَين في مختاره، لا إثباتُ ذلك الترجيحِ أيضاً، فإنَّه ظاهرٌ بعدَ تحقيقِ مختارِه من غير احتياجٍ إلى إثباتِه، كأنَّه قال: الظاهرُ كونُه صفةً، أو اسماً مشتقًّا؛ لأنَّ هذه الأدلَّةَ تنفي عدمَ الاشتقاقِ، وتُثبِتُ اعتبارَ المعنى الوصفيِّ، وإذا ثبت ذلك الاعتبارُ ثبتَ ظهورُ كونِه صفةً أو اسماً مع كونِ الأولِ أظهرَ.

وأمَّا الوجوهُ المذكورةُ لعدم الاشتقاقِ، وكونُه علَماً لذاته لا ينفي كونَه في الأصلِ وصفاً، فإنَّ الأعلامَ الغالبةَ كالصَّعِقِ والثُّرَيَّا جاريةٌ مجرى الأعلامِ القصديَّةِ في إجراء الأوصاف عليها، وامتناعِ الوصفِ بها، وعدمِ تطرُّقِ احتمالِ الشِّركةِ إليها، فالوجوهُ المذكورةُ لا تثبتُ المدَّعى؛ أعني: كونَه علَماً لذاته المخصوصةِ ابتداءً.

ولمَّا غفلَ بعضُ المحقِّقين عن تحقيق المرام زعمَ أنَّ المصنفَ إنَّما ساق تلك الأدلَّةَ لإثباتِ الوصفيَّةِ، وتزييفِ كونِه اسماً مشتقًّا كان أو غيرَه، فاعترضَ عليه بما لا يرِدُ عليه، وسيجيءُ في مواضعه.

بقيَ أنَّه يرِدُ على ما أشار إليه من ترجيحِ كونه صفةً أنَّه غيرُ ظاهرٍ يحتاجُ إلى الإثباتِ، بل الثابتُ خلافُه، لا لما ذكرَه صاحبُ «الكشف»: من أنَّه إذا كان صفةً يكونُ

كـ (الرحمن)، فإنَّه غيرُ مسلَّمٍ؛ إذ لا يلزمُ تساويهما في الغلَبةِ، فـ (الله) صفةٌ صارت بالغلَبة علَماً، و(الرحمن) صفةٌ غالبةٌ لم تصِلْ إلى مرتبةِ العلَميَّةِ.

وكـذا مـا ذكـرَه قائـلاً: ولـو سُـلِّمَ فـلا يضرُّنا؛ لأنَّـا نمنـعُ أنَّـه علَمٌ على سـبيل الغلَبـة، بـل المدَّعَـى أنَّـه لا يـدلُّ على الصفـةِ في الإطـلاقِ عليـه تعالى، سـواءٌ كان دالًّا فـي الأصـلِ، أو لا.

لأنَّ للمصنفِ أن يقولَ: في كونه صفةً في الأصلِ مزيَّةٌ لا توجدُ في كونِه اسماً، وهي اعتبارُ لَمْحِ الوصفيَّةِ الأصليَّةِ أحياناً كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ ﴾ [الأنعام: ٣]، بل لما أجمعَ عليه المحقِّقون من أنَّه لو كان في أصلِه وصفاً لوقعَ التوصيفُ بأصلِه الذي هو (إله)، وقيل: شيءٌ إلهٌ، ولم يقَعْ قطُّ.

ولا يردُّ بأنَّ معنى (الله) هو المعبودُ، ولا مانعَ من أن يقالَ: شيءٌ معبودٌ، فلا مانعَ من أن يقالَ: شيءٌ اللهٌ أو إلهٌ؛ وذلك لأنَّ مجرَّدَ كونِ لفظٍ بمعنى لفظٍ آخرَ لا يستلزمُ اشتراكَهما في أمرِ التوصيفِ؛ إذ يمكنُ أن يكونَ أحدُهما اسماً، والآخرُ صفةً كالكتاب والمكتوب، فيقال: شيءٌ مكتوبٌ، ولا يقال: شيءٌ كتابٌ.

وبالجملةِ فهم يمنعون وقوعَه في اللغة، والرادُّ يريدُ إثباتَه بالقياسِ، وأنتَ خبيرٌ بأنَّ اللغةَ لا تثبتُ به، بل بالنقلِ.

قوله: (بحيثُ لم يُستعمَلْ في غيرِه) أشار بذلك إلى أنَّ غلبةَ لفظِ (الله) تقديريَّةٌ كالثُّريَّا، يعني كان مقتضى القياسِ أن يستعملَ في غيره إلا أنَّه لم يُستعمَلْ.

فاندفعَ ما قاله المولى عصامُ الدِّين: إنَّ العربَ لم يُهمِلُوا شيئاً حتَّى وضعوا له لفظاً يجري عليه صفاتُه، فكيف يتأتَّى منهم إهمالُ اسمٍ له تعالى؟ لإغناءِ الغلَبةِ التقديريَّةِ عن الوضعِ، ولا حاجةَ إلى ما قاله مِن أنَّه اكتفي في الأصلِ بإجراءِ أوصافِه

عليه تعالى على لفظِ الشيءِ، فيقال: شيءٌ إلهٌ؛ لأنَّه لا يمكنُ إحضارُ ذاته بخصوصِه إلا بالأوصافِ، بخلاف سائر الأشياءِ.

قوله: (**وصارَ كالعَلَمِ**) أشار بذلك إلى الفرقِ بينَ (الله)، وبينَ (الرحمن)، فإنَّه وإنْ اختصَّ بذاته تعالى بحيثُ لم يستعمل في غيره إلا أنَّه لم يصِرْ كالعلَمِ القصديِّ في الدلالةِ على ذاتِه تعالى، بل هو صفةٌ غالبةٌ لم تصِلْ إلى مرتبةِ العلَميَّةِ، بدليلِ وقوعِه صفةً، لا موصوفاً.

قوله: (**مثل الثُّريَّا والصَّعِقِ**) فإنَّهما وصفان في الأصل، صارا علَمَين بالغلَبة، إلا أنَّ الغلبةَ في الأول تقديريَّةٌ، وفي الثاني تحقيقيَّةٌ.

أمَّا الثُّريَّا فهو مصغَّر ثَرْوَى مؤنَّث ثَرْوان من الثَّراءِ، وهو كثرةُ المال، أو من الثَّروة، وهي كثرةُ العددِ.

وفي «القاموس»: الثُّرَيَّا: تصغيرُ ثَرْوَى لامرأةٍ متموِّلةٍ، مؤنَّث ثَرْوان كعَطْشان، جُعِلَ اسمَ النَّجمِ لكثرةِ كواكبِه مع ضيقِ المحلِّ[1].

وهي الكواكبُ المجتمعةُ المسمَّاة ببنات النَّعْشِ الصُّغْرى[2]، ولم يُستعمَل لفظُ الثُّريَّا من ابتداءِ وضعه إلا في الكواكبِ المخصوصة، لكنَّ مقتضى القياسِ أن يُستعمَلَ في غيرها أيضاً ممَّا وجدَ فيه المعنى الوصفيُّ الذي هو مدلولُه الأصليُّ.

ولفظُ (الله) بل لفظُ (الإله) من ذلك القَبيل، ومن ذلك القَبيل أيضاً

---

(١) انظر: «القاموس المحيط» للفيروزأبادي (مادة: ثرو).

(٢) بَنَاتُ نَعْشٍ قسمان: كُبْرَى، وهي سَبْعَةُ كَوَاكِبَ تُشَاهَدُ جِهَةَ القُطْبِ الشَّمَالِيِّ وَبِقُرْبِهَا سَبْعَةٌ أُخْرَى تُسَمَّى بَنَاتِ نَعْشٍ الصُّغْرَى، وهي التي تسمى اليوم فلكياً: مجموعة الدب الأكبر والدب الأصغر. انظر: «مفاتيح العلوم» لمحمد بن أحمد البلخي الخوارزمي (ص ٢٣٦).

الدَّبَـرانِ، والعَيُّـوقُ، فإنَّ الدَّبَـرانِ فَعَلان بمعنى الفاعـل من الدُّبُور، والعَيُّـوقُ فَيْعُولٌ بمعنـى الفاعل مـن العَوْق، والقيـاسُ يقتضي أن يسـتعملَ كلٌّ من الدَّبَـران والعَيُّوق فـي كلٍّ مـا فيـه معنـى الدُّبُـور والعَـوْق، إلا أنَّهمـا لـم يُسـتعمَلا فـي غيـر الكوكبين المخصوصيـن، فالدَّبَـرانِ خمسـةُ كواكـبَ من الثَّـور يقال: إنَّه سَـنامُه، وهـو منازلُ القمـرِ، والعَيُّـوقُ نجـمٌ مضـيءٌ أحمـرُ في طـرَفِ المجـرَّةِ الأيمـنِ يتلُو الثُّرَيَّـا، ومن تخيُّـلات العـرَبِ أنَّ الدَّبَـرانِ خطـبَ الثُّرَيَّـا، وسـاق إليهـا كواكـبَ صغـاراً معـه، والعَيُّـوقُ بينهمـا يعوقُهـا عنها.

وأمَّا الصَّعِقُ ففي «القاموس»: محرَّكة: شدَّةُ الصوتِ، وككَتِفٍ: شديدُ الصَّوتِ، والمتوقِّعُ صاعقةً.

هذا، وصار علَماً بالغلَبة لخُوَيلد بن نُفَيل بحيثُ صار كالعلَمِ القصديِّ في إفادة التعيُّن، إلا أنَّ الغلَبة فيه تحقيقيَّةٌ؛ لأنَّه يُستعملُ في غيره أيضاً.

روي: أنَّ خُوَيلداً كان يطعمُ الناسَ بتهامةَ، فهبَّت ذاتَ يومٍ ريحٌ شديدةٌ، فسفَتِ الترابَ في جِفَانِه، فلعَنَها، فرُمِيَ بصاعقةٍ فقتلَتْه[١].

وقيل: إنَّ تميماً أصابوا رأسَه بضربةٍ، فكان إذا سمعَ صوتاً صعِقَ[٢].

قوله: (أُجرِيَ مُجراه... إلى آخره) قد عرفتَ أنَّ الغلَبَةَ فيه تقديريَّةٌ، فيكونُ كالعلَمِ الوضعيِّ في جرَيان الصفاتِ عليه من ابتداءِ الوضع، فلا يردُ أنَّه يبقى الصفاتُ إلى حين الغلَبة بلا اسمٍ تجري عليه كما توهِّمَ.

ثم قوله: (في إجراءِ الأوصافِ عليه) لدفعِ الوجهِ الثاني من الوجوه المذكورة

---

(١) انظر: «البرصان والعرجان» للجاحظ (ص: ٤٠٠)، و«الكليات» لأبي البقاء الكفوي (١/ ٩٥١).

(٢) انظر: «القاموس المحيط» للفيروزأبادي (مادة: صعق).

لإثباتِ العلَميَّة، وقوله: (وامتناعِ الوصفِ به) لدفع الوجهِ الأولِ منها، وقوله: (وعدمِ تطرُّقِ احتمالِ الشركةِ) لدفعِ الوجهِ الثالثِ منها.

قوله: (لأنَّ ذاتَه من حيثُ هو... إلى آخره) لما دفعَ الوجوهَ المذكورةَ لإثباتِ العلَميَّة شرعَ في أدلَّة ما ذهب إليه، وهي ثلاثةٌ أيضاً:

الأول: أنَّ ذاتَه تعالى في نفسِه بلا اعتبارِ صفةٍ حقيقيَّةٍ كالعِلم والقُدرة، أو إضافيَّةٍ كالخالقيَّة والرازقيَّة معَه غيرُ معقولٍ للبشَرِ، فلا يمكنُ أن يدلَّ عليه بلفظٍ لم يعتبَرْ فيه الأمرُ المذكورُ؛ لأنَّ الألفاظَ إنَّما تدلُّ على ما في الأذهانِ، وذاتُه من حيثُ هوليس كذلك، فلا يمكنُ أن يوضعَ لذاته تعالى سواءٌكان الواضعُ هو أو البشرَ؛ لاستلزامه إمكانَ الدلالةِ عليه.

وملخَّصُه: أنَّه لو كان لفظٌ موضوعاً لذاته تعالى لأمكنَ الدلالةُ عليه، والتالي باطلٌ، فالمقدَّمُ مثلُه.

أمَّا الملازمةُ فلأنَّ الوضعَ تخصيصُ اللفظِ بالمعنى بحيثُ متى أطلقَ فُهِم منه، وهذه الحيثيَّةُ هو إمكانُ الدلالةِ عليه.

وأمَّا بطلانُ التالي فلأنَّ إمكانَ الدلالةِ عليه يتوقَّفُ على تعقُّلِه؛ لأنَّ الألفاظَ إنَّما تدلُّ على ما في الأذهانِ، وذاتُه تعالى من حيثُ هو غيرُ معقولٍ.

لا يقال: إمكانُ الدلالةِ إنَّما يتوقَّفُ على إمكانِ التعقُّلِ، لا على كونه معقولاً بالفعل.

لأنَّا نقول: المرادُ بالإمكانِ الإمكانُ الوقوعيُّ؛ لأنَّه الذي يستلزمُه الوضعُ، ويتفرَّعُ عليه، ولا شكَّ أنَّه يتوقَّفُ على التعقُّلِ بالفعل.

هذا، ولقائلٍ أن يقولَ: ما ذكرَه غيرُ مسلَّمٍ؛ لأنَّه إمَّا أن يكونَ الواضعُ هو اللهَ

تعالى، أو البشرَ، وعلى كِلا التقديرين لا استحالةَ في وضع العلَم لذاتِه تعالى.

أمَّا على التقدير الأول فظاهرٌ؛ لتحقُّقِ علمِ الواضعِ بالموضوع له، وأمَّا قصَّةُ الدلالةِ فيمكنُ أن يقال: إنَّه يجوزُ أن يخلقَ اللهُ تعالى علماً ضروريًّا بحيثُ إذا أطلقَ لفظُ الجلالة فُهِمَ منه ذاتُه تعالى، وإن لم يمكِنْ لنا إدراكُ كُنْهِ حقيقتِه.

وأمَّا على التقدير الثاني فلا يلزمُ علمُ الواضعِ بكُنْهِ حقيقةِ الموضوعِ له، بل يكفي علمُه بوجهٍ ما كما صرَّحَ به في «شرح المواقف»[1].

وأمَّا قصَّةُ الدلالةِ على هذا التقديرِ فيمكنُ أن يقال: إنَّه يجوزُ أن يدلَّ عليه بطريقِ الإعلامِ من الواضعِ، وممَّن تعلَمُ منه، ثم وثم، قد أمكنَ أن يكونَ الوضعُ بأمرٍ خارجٍ عن الموضوعِ له ينفهمُ حينَ الاستعمالِ منه على وجهِ اللزوم الخارجيِّ له دون الدخولِ فيه كما نصَّ عليه في «شرح المواقف»[2].

فاندفع ما قيل: إنَّه يستحيلُ وضعُ العلَمِ لذاته تعالى من غيرِ أن يُعتبرَ فيه أمرٌ حقيقيٌّ أو غيرُه، سواءٌ كان الواضعُ هو اللهَ تعالى، أو البشرَ.

أمَّا الأولُ فلأنَّ الوضعَ لا يعرفُ عادةً بقولِ الواضعِ: وضعتُ لفظَ كذا بإزاءِ معنى كذا، بل بتتبُّعِ مواردِ الاستعمالِ، وهو إنَّما يفيدُ في الأمورِ المعقولة للبشر، وهو إنَّما يكونُ إذا تضمَّنَ اللفظُ الأمرَ المذكورَ.

وأمَّا على الثاني فلأنَّ دلالةَ غيرِه فرعُ تعقُّلِه نفسه، ولا يجوزُ أن يعتبرَ ذلك الأمرُ حالَ الوضعِ لا في الوضعِ؛ لأنَّك قد عرفتَ أنَّه إذا لم يعتبر فيه لم يُفِد التتبُّعُ، فاضمحلَّ ما جُوِّزَ من كفايةِ العلمِ بوجهٍ ما؛ لأنَّ ذلك الوجهَ غيرُ خارجٍ

---

(١) انظر: «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (٨/ ٢٣١ ـ ٢٣٢).

(٢) المصدر السابق، الموضع نفسه.

عمَّـا ذكـرَ من الأمـرِ، ومعرفـةُ الواضـعِ لا تكفي، بـل لا بدَّ مـن تضمُّنِ الموضـوعِ له ذلـك الأمرَ ليفيـدَ التتبُّـعُ. انتهى.

ووجهُ الاندفاعِ: أنَّ جميعَ ما ذكره مبنيٌّ على انحصارِ طريقِ معرفةِ الوضعِ في التتبُّع، وقد عرفتَ أنَّه يمكنُ أن يحصلَ معرفتُه بطريق الإلهامِ من الله تعالى على تقديرِ كونِ الواضعِ هو اللهَ تعالى، وبطريقِ الإعلامِ من الواضعِ، وممَّن تُعلَمُ منه، ثم وثم، على تقديرِ كونِ الواضعِ البشرَ، فليتأمَّل.

وأمَّا ما قيل: يردُ عليه أنَّ هذا القدرَ من اعتبارِ المعنى لا يقتضي الوصفيَّةَ؛ لجوازِ كونِه من الأسماء المشتبهةِ بالصفةِ، وكونِ المعنى المعتبَرِ فيه لترجيحِ الاسمِ لا لتصحيحِ الإطلاقِ كما في القارورةِ والكتابِ؛ ففيه ذهولٌ عن مرادِ المصنفِ، فإنَّه كما عرفتَ إنَّما أوردَ هذا الدليلَ لتزييفِ مدَّعَى الخصمِ الذي هو عدمُ الاشتقاقِ مع إثباتِ ما اختاره من القدرِ المشتركِ بين الاسمِ المشتقِّ والصفةِ، والأظهرُ هو الثاني كما نبَّهت عليه سابقاً.

وقيـل: إنَّ هـذا الدليـلَ علـى تقديـرِ تمامـه يفيـدُ أنَّـه ليس مـن الأعـلام الغالبة أيضـاً؛ إذ الأعـلامُ الغالبـةُ صـارت موضوعـاتٍ لأشـخاصٍ معيَّنـة تـدلُّ بهـا عليها، وهـو ليـس كذلـك، ولهذا قـال: (كالعَلَـمِ)، وقولـه: (مثـل الثُّريَّـا والصَّعِـق) تمثيلٌ للعلَـم، أو تنظيـرٌ لــ (الله) فـي مجـرَّدِ الغلَبـة، وإن لـم يـدلَّ علـى ذاتٍ مخصوصةٍ، وحينئـذٍ الفـرقُ بينَـه وبيـن (الرحمن) مشـكلٌ.

ويمكنُ أن يقال: إنَّ (الله) بالغلَبة عليه بحيثُ لا يستعملُ إلا فيه صار بمنزلةِ العلَمِ في إجراء الأحكامِ الخاصَّةِ عليه، وامتناعِ الوصفِ به، وعدمِ تطرُّقِ احتمالِ الشركةِ إليه، بخلاف (الرحمن)، فإنَّه بالغلَبة ما خرجَ عن درجةِ الوصفيَّة، بل غلَبتُه في معنىً وصفيٍّ أخصَّ من معناه الأولِ بحيثُ لا يصدقُ على غيرِه. انتهى.

وفيـه أنّـا لا نسـلمُ أنَّ الدليـلَ على تقديـرِ تمامه يفيدُ أنّـه ليس من الأعـلامِ الغالبة أيضـاً، كيـف وفـي الأعـلامِ الغالبـةِ لا يلاحـظُ الـذاتُ مـن حيـثُ هي بـلا اعتبـارِ أمرٍ آخـرَ حقيقـيٍّ أو غيـرِه، بل يلاحـظُ بمعنىً وصفيٍّ يـدلُّ عليه ذلك اللفظُ بحسَـبِ أصلِ وضعِـه، وهـذا القـدرُ كافٍ فـي تعيُّـنِ الموضـوعِ لـه كما لا يخفـى، بخـلاف الأعلامِ المرتَجلـةِ التـي لـم يُلاحَـظ فيهـا إلا الـذاتُ مـن حيثُ هي بـلا اعتبـارِ أمرِهـا كما هو مدَّعى القائليـن بالعلَميَّـة الوصفيَّةِهاهنا.

وبالجملةِ فالدليلُ إنَّما أفاد عدمَ إمكانِ ملاحظةِ الذاتِ من حيثُ هي، فمنعَ العلميَّةَ الوصفيَّةَ، ولم يُفِدْ عدمَ إمكانِ ملاحظتِها بوجهٍ، فلم يمنَع العلَميَّةَ بالغلَبة، فظهرَ أنَّ قوله: (كالعَلَم) بمعنى: أنَّه علَمٌ غالبٌ كالعَلَم الوضعيِّ، لا أنَّه ليس بعلَمٍ غالبٍ أيضاً، وظهرَ أنَّ التمثيلَ في قوله: (مثل الثُّريَّا) ليس للعلَم، بل لـ (الله)، وليس بتنظيرٍ له في مجرَّد الغلَبة، ولا يشكلُ الفرقُ بينَه وبينَ (الرحمن)، فإنَّه علَمٌ غالبٌ، و(الرحمن) صفةٌ غالبةٌ، ولا حاجةَ إلى الفرقِ الذي ذكرَه، بل لا وجهَ له؛ لأنَّ مدارَه على تسليمِ كونِهما صفتين، وليس فليس.

قوله: (ولأنَّه لو دلَّ على مجرَّدِ ذاتِه... إلى آخره) قال المولى خسرو: يعني لو لم يكنْ وصفاً في الأصلِ لكان اسماً، ولو كان اسماً لدلَّ على مجرَّدِ ذاتِه المخصوصِ، ولو دلَّ على مجرَّدِ ذاتِه المخصوصِ لَمَا أفاد ظاهرُ قولِه تعالى: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [الأنعام: ٣] معنىً صحيحاً، فإنَّ ظاهرَه أن يتعلَّقَ ﴿فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ باسم ﴿ٱللَّهُ﴾، ويكونَ المعنى: هو المستحقُّ للعبادةِ فيهما كما ذهبَ إليه أكثرُ أهل التفسير، وإن احتملَ أن يتعلَّقَ بـ ﴿يَعۡلَمُ﴾، والجملةُ خبرٌ ثانٍ، أو هي الخبرُ، و﴿ٱللَّهُ﴾ بدَلٌ كما ذهب إليه البعضُ[1].

---

(١) وهو قول النحاس، قال: وهو أحسنُ ما قيل فيه ـ إن الكلام تمَّ عند قوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ﴾ والمجرور =

فإذا أفاد ظاهرُها معنىً صحيحاً ثبتَ أنَّه لم يدلَّ على مجرَّدِ الذات، فظهر أنَّ المناقشةَ بأنَّه لِمَ لا يجوزُ أن يكونَ ﴿فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ متعلِّقاً بـ ﴿يَعْلَمُ﴾، والجملةُ خبرٌ ثانٍ، أو هي الخبرُ، و﴿ٱللَّهُ﴾ بدلٌ؟ إنَّما نشأت عن الغفلةِ عن الظاهرِ. انتهى.

وأنت خبيرٌ بأنَّه أيضاً ناشئٌ من الغفلةِ عن مرادِ المصنف، فإنَّه إنَّما أوردَ هذا الدليلَ لتزييفِ مدَّعى الخصمِ، وإثباتِ أصلِ مدَّعاه، لا لإثبات كونِه وصفاً، فالمناسبُ أن يقال: لو لم يكنْ دالًّا على معنىً وصفيٍّ ـ سواءٌ كان صفةً أو اسماً مشتقًّا ـ لكان اسماً دالًّا على مجرَّدِ ذاتِه، ولو كان كذلك لَمَا أفاد تلك الآيةُ معنىً صحيحاً.

ثم إنَّ المولى المرقومَ قد اعترضَ بأنَّ الاسميَّةَ لا تقتضي الدلالةَ على مجرَّدِ الذات، فإنَّ أسماءَ الزمانِ والمكانِ والآلةِ مثلاً أسماءٌ بالاتفاق مع دلالتها على معنىً زائدٍ على الذات، ولو سُلِّمَ فليكنْ تعلُّقُه باعتبار ملاحظةِ المعنى الوصفيِّ الخارجِ عن الاسمِ كما في قول الشاعرِ(1):

أَسَــدٌ علــيَّ وفــي الحــروبِ نَعامــةٌ

وفيه أنَّه أيضاً غُفولٌ عن مراد المصنف من إيرادِ هذا الدليلِ، فإنَّه كما عرفتَ لتزييفِ كونِه اسماً جامداً، أو إثباتِ القدرِ المشتركِ كما مرَّ، فلا يردُ تلك الأسماءُ، وأمَّا اعتبارُ ملاحظةِ المعنى الخارجِ عن الاسمِ فلا شبهةَ في خفائه، فيكونُ ناشئاً من

= متعلِّقٌ بمفعول ﴿يَعْلَمُ﴾ وهو ﴿سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾ [أي:] يَعْلَم سِرَّكم وجَهْركم فيهما، وقال في «الدر المصون» (1/ 1536): وهذا ضعيفٌ جداً لِما فيه من تقديم معمول المصدر عليه وقد عرف ما فيه. ينظر: «تفسير روح البيان» (3/ 5)، و«تفسير البيضاوي» (1/ 391).

(1) البيت لعمران بن حِطَّان الخارجي، وتمامه: ربداءُ تجفلُ من صفيرِ الصافرِ
انظر: «ثمار القلوب» للثعالبي (ص: 443)، و«ربيع الأبرار» للزمخشري (4/ 106)، و«شعر الخوارج» لإحسان عباس (ص: 166).

الذهول عن الظاهرِ كما لا يخفى، وكذا الأمرُ فيما يقال: إنَّه يجوزُ تعلُّقُه بلفظِ (الله) مع كونه علَماً لذاته المقدَّسة؛ لاشتهاره في ضمنِ هذا الاسمِ بالصفاتِ الكماليَّة، حتى قالوا: إنَّ تعليقَ الحمديَّةِ تعليقٌ بجميعِ صفاتِ الكمالِ[1]، والله أعلم بحقيقة الحالِ.

قوله: (ولأنَّ معنى الاشتقاقِ... إلى آخره) يعني أنَّ ثبوتَ معنى الاشتقاقِ بين هذه اللفظةِ الجليلةِ وبين الأصولِ المذكورةِ سابقاً يدلُّ دلالةً ظنيَّةً كافيةً في المباحث المعنويَّة على أنَّها مشتقَّةٌ من أحدها، فلا يكونُ علَماً لذاته المخصوصةِ ابتداءً، بل من الأعلامِ الغالبةِ ضرورةَ اختصاصِه بذاته تعالى، فهو في الأصلِ إمَّا اسمٌ، أو وصفٌ، والأظهرُ هو الثاني كما مرَّ.

وما قيل: إنَّ الاشتقاقَ لا يقتضي الوصفيَّةَ كما لاح ممَّا سبقَ فمدفوعٌ أيضاً بما سبقَ من بيان مرادِ المصنف، وحاصلُه أنَّ معنى الاشتقاق متحقِّقٌ هاهنا، فيثبتُ القدرُ المشتركُ بين الصفةِ والاسمِ المشتقِّ، ولا يكونُ جامداً.

***

(١) تعليقُ الحمدِ المعرَّفِ بلام الحقيقة أولًا باسم الذات الذي عليه يدور كافةُ ما يوجبه من صفات الكمال، وإليه يؤُول جميعُ نعوتِ الجلال والجمال للإيذان بأنه عز وجل هو المستحِقُّ له بذاته، جاء في «تفسير روح البيان»: وفي تعليق الحمد باسم الذات المستجمع لجميع الصفات إشارة إلى أنه المستحق له بذاته سواء حمده حامد أو لم يحمده. قال البغوي حمد الله نفسه تعليماً لعباده؛ أي: احمدوه. وقال الألوسي: تعليق الحمد المعرف بلام الحقيقة عند أرباب التحقيق بالاسم الجليل من اختصاص جميع أفراد المخلوقات به عزّ وجلّ ببيان تفرده تعالى واستقلاله بما يوجب ذلك، وكون كل ما سواه سبحانه من الموجودات التي من جملتها الإنسان تحت ملكوته تعالى ليس لها في حد ذاتها استحقاق الوجود فضلاً عما عداه من صفاتها بل كل ذلك نعم فائضة عليها من جهته عزّ وجل). انظر: «روح المعاني» للألوسي (١١/ ٢٧٨)، «وتفسير أبو السعود» (٣/ ١٠٤)، «وتفسير روح البيان» لإسماعيل حقي (٣/ ٣).

وقيل: أصله لاهاً بالسريانية، فعرب بحذف الألف الأخيرة، وإدخال اللام عليه، وتفخيم لامه إذا انفتح ما قبله أو انضم سُنَّةً، وقيل: مطلقاً.

وحذف ألفه لحن تفسد به الصلاة، ولا ينعقد به صريح اليمين، وقد جاء لضرورة الشعر:

ألاَ لا بـاركَ الله فـي سُـهيلٍ   إذا مـا الله باركَ فـي الرّجالِ

قولـه: (بالسّـريانيَّة) وقيـل: بالعَبرانيَّـة[1]، وهـو المسـموعُ مـن أصحـاب تلـك اللغـة، والثابـتُ فـي كتبِهـم على مـا حقَّقـه بعضهم، ويحتمـلُ أن يكـونَ مـن قَبيل ما اتَّفـق فيـه اللغتان.

قوله: (سنَّةً)؛ أي: طريقةً مسلوكةً متوارَثةً من عظماء القرَّاء، وذلك للفرق بينه وبين لفظ اللَّاتِ في الذِّكر، لا سيَّما في حالة الوقفِ، وللإشعارِ بالتعظيمِ، وليكونَ ذكرُه تعالى بكلِّ اللسانِ، فإنَّ اللامَ المرقَّقة إنَّما تذكرُ بطرفِ اللسان، وإنَّما تركوا التفخيمَ في حالة الجرِّ؛ لأنَّ الانتقالَ من الكسرةِ إلى اللام المفخَّمة ثقيلٌ؛ لاجتماع ثقلَي الكسرة والتفخيم.

قوله: (وقيل: مطلقاً) في «المدارك»: أنَّ بعضَ القرَّاء يفخِّمُه مع الكسر أيضاً نحو ﴿لِلَّهِ﴾[2]، ولعلَّ صاحبَ «الكشاف» منهم؛ إذ يفهمُ من ظاهر عبارته الإطلاقُ

---

(١) قال أبو يزيد البلخي: هو أعجمي فإن اليهود والنصارى يقولون لاها، وأخذت العرب هذه اللفظة وغيروها فقالوا: الله. انظر: «تفسير البحر المحيط» (١/ ١٢٥).

(٢) انظر: «مدارك التنزيل» للنسفي (١/ ٢٨).

حيثُ قال: قد ذكر الزجَّاجُ: أنَّ تفخيمَها سنَّةٌ، وعلى ذلك العربُ كلُّهم، وإطباقُهم عليه دليلُ أنَّهم ورِثُوه كابراً عن كابرٍ(١).

وقال السيِّدُ السَّنَدُ في تقرير كلامِه: أي الذين شاهَدْناهم، أو نُقِل إلينا كلامُهم، وإطباقُهم على التفخيم دليلُ أنَّهم وجدوا عليه آباءَهم، وهم على آثارهم مقتدون(٢).

واعترضَ عليه المولى خطيب زاده: بأنَّ إطباقَ العربِ الذين نشاهدُهم، أو ينقل إلينا كلامُهم لا يدلُّ على التوارث المذكور؛ لجواز أن يكونَ التفخيمُ من مستحدَثات المتأخِّرين، ولا يكونُ من قَبيل ما يقتدون فيه بآثار آبائهم الأقدمين، ولقائلٍ أن يقولَ: لمَّا وقعَ الإطباقُ منهم على ذلك، ولم يصدر عن بعضِهم خلافٌ، دلَّ ذلك على أنَّهم وجدوا آباءَهم عليه، فليتأمَّل.

قوله: (تفسدُ به الصلاةُ) هذا ظاهرٌ على مذهب الشافعيِّ؛ إذ تتغيَّرُ به السُّورةُ، ولا صلاةَ إلا بها عندهم.

وأمَّا على مذهب الحنَفيَّة فكذلك، قال قاضيخان: لو كانت الكلمةُ ثلاثيَّةً فحذفَ حرفاً من أولها، أو وسطها كما لو قرأ في ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢] ربيًّا بحذفِ العين، أو عريًّا بحذف الباء، تفسدُ صلاتُه إمَّا لتغيير المعنى، أو لأنَّه يصيرُ لغواً من الكلام، وكذا لو حذفَ الحرفَ الأخيرَ نحو يقرأ في ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ﴾ [إبراهيم: ٢٤] مثلاً بحذف الباء، فإن كان الحذفُ على وجه الترخيمِ لا تفسدُ صلاتُه، وشرطه أن يكونَ بعد النداء في الأسماء والأعلام، وأن لا يكون ثلاثيًّا، بل يكون رباعيًّا أو

---

(١) انظر: «الكشاف» للزمخشري (١/ ٦).

(٢) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٤٠).

خماسيًّا، فيحذفُ الحرف الأخير كما لو قرأ في ﴿يَـٰمَـٰلِكُ﴾ [الزخرف: ٧٧] (يا مالُ)؛ لأنَّ الترخيمَ نوعٌ من الفصاحةِ. انتهى[١].

ولا يخفى عليكَ أنَّ الألفَ المحذوفةَ من لفظ الجلالة ليست حرفَها الأخيرَ حتى يكونَ حذفُها من قَبيل الترخيم، وكذا لم يقع بعد النداء، وهو شرطُه، فلا شبهةَ في كونه مفسداً للصلاة.

قيل: ولو قال في التحريمةِ بحذف الألفِ لا ينعقدُ الصلاةُ، وكذا لو ذكر عند الذبيحة هكذا[٢].

قوله: (ولا ينعقدُ به صريحُ اليمينِ) وهو اليمينُ بلا نيَّةٍ؛ لأنَّ (بِلَّه) اسمٌ للرطوبة أيضاً، فيحتاجُ كونُه يميناً إلى النيَّة، واليمينُ الصريحُ ما ينعقدُ يميناً وإن لم يُنوَ[٣].

قوله: (ألا لا بارَكَ الله في سُهَيلٍ) قال المولى عصام: وكما أنَّ حذفَ الألفِ للضرورةِ كذا حذفُ الإعرابِ، ويمكنُ أن يكونَ حذفُ الإعرابِ لجري الوصلِ مجرى الوقفِ. انتهى.

وفيه أنَّه إن أراد أنَّ الروايةَ بحذف الإعرابِ فذاك، وإن أراد أنَّه لا يتَّزِنُ إلا به فليس بمسلَّم؛ إذ هو من البحرِ الوافرِ، وذلك الجزءُ بإجراء الإعرابِ عليه يكونُ سالماً، فافهم.

***

---

(١) انظر: «فتاوى قاضيخان» (١/ ١٥٢).

(٢) انظر: «حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح» (ص٢٢٤).

(٣) انظر: «حاشية ابن عابدين على الدر المختار» (٣/ ٥٩)، و«الشرح الصغير بحاشية الصاوي» (١/ ٣٢٨)، و«نهاية المحتاج» (٨/ ١٦٨)، و«مطالب أولي النهى» (٦/ ٣٦٢)، و«الموسوعة الفقهية الكويتية» (مادة: أيمان) (٧/ ٢٥٥).

و(الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ) اسمان بنيا للمبالغة من رحم، كالغضبان من غضب، والعليم من علم.

والرحمة في اللغة: رقة القلب، وانعطاف يقتضي التفضل والإحسان، ومنه: الرَّحِم لانعطافها على ما فيها.

قوله: (اسمان بُنِيَا للمبالغةِ)؛ أي: أراد بالاسمِ ما يقابلُ الفعلَ والحرفَ، لا ما يقابلُ الصفةَ، ولم يقل: صفتان إشارةً إلى أنَّهما ليسا من نوعٍ واحدٍ بالاتفاق، فإنَّ (الرحمن) صفةٌ مشبَّهةٌ، و(الرحيم) اسمُ فاعلٍ بُنِيَ للمبالغة عند الزجَّاج وسيبويه[1]؛ لقولهم: هو رحيمٌ فلاناً، ولو كان صفةً مشبَّهةً لَمَا تعدَّى إلى مفعولٍ.

ويمكنُ أن يقالَ: إنَّهما صفتان مشبَّهتان، فإنَّ (الرحيم) صفةٌ مشبَّهةٌ عند الجمهور أيضاً، وإفادةُ الصفةِ المشبَّهة المبالغةَ لدلالتها على الثبوتِ والاستمرارِ[2]، والمرادُ بإفادةِ بنائها للمبالغة بيانُ حالِهما في الأصلِ.

فلا يردُ ما قاله البلقينيُّ[3]: من أنَّ ذلك يخالفُ قولَ جميعِ العلماءِ: إنَّ فَعَّالاً

---

(١) انظر: «الكتاب» لسيبويه (١/ ١١٠)، و«معاني القرآن وإعرابه» للزجاج (١/ ٤٣).

(٢) انظر: «تعجيل الندى بشرح قطر الندى» (١/ ٢٣٧)، و«التعاريف» (١/ ٤٥٨)، و«حاشية الصبان على شرح الأشموني» (١/ ١١٦٤)، و«شرح الرضي على الكافية»، (٣/ ٤٣١)، و«معجم القواعد العربية» (١٥/ ١).

(٣) هو سراج الدين عمر بن رسلان البُلْقيني، له «الكشاف على الكشاف»، نُقل عنه أنه قال: استخرجت من «الكشاف» اعتزالاً بالمناقيش، توفي سنة (٨٠٥هـ). انظر: «طبقات الشافعية» لابن قاضي شهبة (٤/ ٣٦).

وفاعلاً ونحوَهما في صفاتِ اللهِ تعالى سواسيةٌ[1]، فإنَّ مرادَهم ليس التسويةَ في أصل البناء بأن يقولوا:

لا تفاوتَ بينَهما بالنظر إلى أصل البناء، فإنَّه بيِّنُ الفسادِ، بل مرادُهم أنَّ المرادَ من الفاعلِ إذا أُطلِقَ على الله تعالى معنى الفَعَّال، لكنْ لا بحسب البناء، بل بحسب الإطلاقِ على الله تعالى.

وحاصلُه: أنَّ مرادَهم بالتسويةِ هو التسويةُ في الإطلاقِ على اللهِ تعالى.

علـى أنَّ ذلـك القـولَ غيـرُ مسـلَّمٍ في نفسـه، وكـذا كونُه قـولَ جميـعِ العلماء، كيـف وجميـعُ المفسِّـرين أطبقوا علـى أنَّ (الرحمن) أبلـغُ من (الرحيـم) في جميع الإطلاقات[2].

قوله: (مِن رَحِمَ) بكسر العين، الظاهرُ أنَّ (رَحِمَ) فعلٌ متعدٍّ، ولا يشتقُّ منه الصفةُ المشبَّهةُ إلا إذا أُريدَ المبالغةُ، فيجعلُ المتعدِّي لازماً بمنزلة الغرائز والطبائع، وينقلُ إلى (فَعُلَ) بضم العين، ثم يشتقُّ منه الصفةُ المشبَّهةُ.

---

(١) انظر: «نواهد الأبكار» للسيوطي (١/ ١٤٦).

(٢) قـال ابن عجيبة الحسـني في «البحـر المديد» (١/ ٢٦): ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ اسـمان بُنيـا للمبالغة... و﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ﴾ أبلـغ مـن ﴿ٱلرَّحِيمِ﴾؛ لأن زيـادةَ المبنـى تدل على زيـادة المعنى.
وقال في «الدر المصون» (١/ ٩) بعد أن عرض الأقوال في المسألة: ولكن الصحيح أنَّ الرحمنَ أبلغُ.
وقال أبو البقاء الكفوي في «الكليات» (١/ ٤٦٧): والرحيم: هو الرفيق للمؤمنين خاصة يستر عليهم ذنوبهم في العاجل، ويرحمهم في الآجل، فمتعلق الرحمن أثر منقطع، ومتعلق الرحيم أثر غير منقطع، فعلى هذا الرحيم أبلغ من الرحمن، لأن (فعيلاً) للصفات الغريزة كـ(كريم) و(شريف)، و(فعلان) للعارض كـ(سكران) و(غضبان).
وينظر كذلك: «التحرير والتنوير» الطبعة التونسية (١/ ١٧١)، و«تفسير الألوسي» (١/ ٢٦)، و«تفسير النسفي» (١/ ٣٠).

فإن كان (الرحيم) صيغةَ المبالغةِ كما هو مذهبُ الزجّاج وسيبويه فلا حاجةَ إلى النقلِ إلى مضموم العين، وإن كان صفةً مشبَّهةً فينقلُ (رَحِمَ) إلى مضموم العين، ثم يشتقُّ منه الرحيم للمبالغة كالرحمن.

والظاهرُ من عبارة البيضاويِّ هو الثاني؛ ليكونا على نحوٍ واحدٍ، ويكونا أشدَّ تناسباً.

لا يقال: تفسيرُ البيضاويِّ الرحمةَ برقَّةِ القلبِ والانعطافِ يدلُّ على أنَّه فعلٌ لازمٌ، فلا حاجةَ إلى النقلِ، نعم، الرحمةُ بمعنى الإحسانِ متعدٍّ، لكنَّ البيضاويَّ وصاحبَ «الكشاف» ذهبا إلى أنَّه معنىً مجازيٌّ لها.

لأنَّا نقولُ: لم يستعمل الرحمةَ إلا متعدِّياً، فمعناها رقَّةُ القلبِ لأحدٍ، لا رقَّةُ القلبِ مطلقاً، إلا أنَّه لمَّا لم يتعلَّق الغرضُ بذكر المفعول تركَه المصنفُ.

ثم إنَّ أكثرَ العلماءِ ذهبوا إلى هذا الاشتقاقِ، وذهب بعضُهم إلى أنَّه عَبرانيٌّ معرَّبٌ[1] استدلالاً بأنَّه لو كان مشتقًّا لَمَا أنكره العربُ، وقد قالوا: ﴿وَمَا ٱلرَّحۡمَٰنُ﴾ حين قيل لهم: ﴿ٱسۡجُدُواْۤ لِلرَّحۡمَٰنِ﴾ [الفرقان: ٦٠]، وبما روي أنَّ عليًّا رضي الله عنه لمَّا كتب في صلح الحُدَيبية بأمرِ النبيِّ ﷺ (بسم الله الرحمن الرحيم)، قال

---

(١) عزاه الإمام الماوردى في «النكت والعيون» (١/ ٥٢) إلى الإمام ثعلب السماني فقال: وأحد الأقوال: أنه اسم عبراني معرب، وليس بعربي، كالفسطاط رومي معرب، والإستبرق فارسي معرب، وهذا قول ثعلب....

وهو كذلك قول المبرد فيما ذكر ابن الأنباري في كتاب «الزاهر» (١/ ٥٦).

قال في «معاني القرآن» (١/ ٥٦): وقال أحمد بن يحيى: الرحيم عربي، والرحمن عبراني فلهذا جمع بينهما. وقال أبو إسحاق الزجاج عقبه: وهذا القول مرغوب عنه.

سـهيل بـن عمـرو وأمَّا (بسـم الله الرحمـن الرحيم) فلا نـدري ما هـو؟ ولكن اكتب ما نعرفُ: (باسـمِكَ اللهـمَّ)[1].

وكلٌّ منهما على طرَفِ الثُّمامِ[2]:

أمَّا الأولُ فلأنَّ سؤالَهم عمَّا صدقَ عليه لفظُ (الرحمن) في الخارجِ، لا عن مفهومِه، فليس مدارُ إنكارِهم على عدم علمِهم به.

وأمَّا عن الثاني فلأنَّ قوله: (لا ندري ما هو؟) بمعنى: لا نعلمُ هذا التركيبَ في عنوان الكتبِ، فلا يقتضي عدمَ علمِهم بلفظ (الرحمن)، يعني أنَّ هذا التركيبَ لم يُعهَدْ بينَنا في عنوان الكتب، بل المعهودُ بيننا تركيبُ (باسمِك اللهمَّ)، فليس عدمُ الدرايةِ متعلِّقاً بمفرداتِ التركيبِ.

وقد يجاب عنهما أيضاً: بأنَّ ذلك لفرطِ تعنُّتِهم في كفرهم، لا لعدم علمِهم به كما أنَّ تسميةَ مسيلِمةَ الكذَّابِ به لذلك كما صرَّح صاحبُ «الكشاف»، فإنَّه ثبتَ عندَه أنَّه لم يطلقه على غيرِه تعالى قومٌ من العرب سوى قومِ مسيلمةَ[3].

ولذا قال السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سِرُّه: إنَّه من الصفاتِ الغالبةِ تقديراً[4].

---

(١) رواه البخاري في «صحيحه»، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط (٢٧٣١)، من حديث المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم.

(٢) العرب تقول للشيء الذي لا يعسرُ تناولُه: هو على طرَفِ الثُّمامِ، وذلك أن الثُّمامَ لا يطولُ فيشقَّ تناولُه. انظر: «لسان العرب» لابن منظور (مادة: ثمم).

(٣) انظر: «الكشاف» للزمخشري (١/ ٧).

(٤) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٤٢) وذلك أنَّ مسيلمة الكذاب لعنه الله تسمى بـ(رحمان اليمامة) ولم يتسمّ به حتى قرع مسامَعه نعت الكذّاب، فألزمه الله ذلك حتى صار هذا الوصف لمسيلمة عَلَماً يُعرف به. ينظر: «تفسير روح البيان» (٦/ ١٧١)، «البحر المديد» =

فلا وجه لما يقال: إنَّ قولَ قوم مُسيلِمةَ ليس خروجاً عن اللغةِ، فالوجهُ أن يجعلَ حقيقةً بحسب عرفِ اللغةِ في معنىً يختصُّ به تعالى، فإنَّ كلامَ صاحب «الكشاف» حجَّةٌ في أمثاله، وهو كافٍ في صحَّة كلام السيِّد السَّنَد قُدِّسَ سِرُّه.

قوله: (كالغَضْبانِ من غَضِبَ، والعَلِيمِ مِن عَلِمَ) أورد نظيرَ (الرحمن) من الفعل اللازمِ إشارةً إلى أنَّه لا يجوزُ إبداؤُه إلا من اللازم، فلا بدَّ فيه من النقلِ، ونظيرَ (الرحيم) من الفعلِ المتعدِّي إشارةً إلى أنَّه يحتملُ الأمرين النقلَ وعدمَه.

فاندفعَ ما قيل: بابُ (فَعْلان) في نحوِ (غَضْبان) مخالفٌ لـ (رَحْمَن)، فإنَّ فعلَ (غَضْبان) ونحوه لازمٌ، وهو المطَّردُ في (فَعْلان)، وأمَّا (رَحْمَن) ففعلُه متعدٍّ، و(فَعْلان) من المتعدِّي نادرٌ، مع أنَّه لم يقل أحدٌبمجيءِ (فَعْلان) من المتعدِّي، بل قالوا: إنَّ المتعدِّيَ ينقلُ إلى اللازمِ، ثم يجيءُ منه (فَعْلان)، فالرَّحمن والغَضْبان على التسويةِ في المجيءِ من اللازمِ.

نعم، يتفاوتان بتفاوتِ اللازمِ أصالةً وفرعيَّةً، لكنْ لا بأسَ به؛ إذ يكفي في التنظيرِ تساويهما في المجيءِ من اللازم مطلقاً، ولا يلزمُ تساويهما في جميعِ الوجوهِ.

وأمَّا ما قيل أيضاً: وأيضاً إنَّ بابَ (فَعْلان) في نحوِ غَضْبان ونحوِه للأمورِ التي تهجمُ في كثيرٍ من الأحوالِ على صاحبِها من غيرِ اختيارِه، ولا كذلك (رَحْمَن)، وأيضاً فليس من الأدبِ التشبيهُ الذي ذكرَه، ولو قال: الرَّحمنُ (فَعْلان) من رَحِم، أو رحِمَه كمَنَّان مِن المَنِّ، أو حَنَّانٍ من الحَنانِ؛ لكان أَولى؛ ففيه نظرٌ:

أمَّا أوَّلاً: فلأنَّ كلًّا منهما يدلُّ على كونِ معناه بالغاً إلى الغايةِ، والتنظيرُ في ذلك، وقد عرفتَ أنَّه لا يلزمُ كونُه من جميع الوجوهِ.

= (٥/ ٢١٨)، «مفاتيح الغيب» (١٥/ ٥٩).

وأمَّا ثانياً: فلأنَّ التنظيرَ إذا كان فيما ذكرَ بدون معنى الاضطرار لم يكنْ منافياً للأدبِ؛ لأنَّه إنَّما نشأَ المنافاةُ من اعتبار ذلك المعنى.

وأمَّا ثالثاً: فإنَّ أَولويَّةَ التنظيرِ بالمنَّان والحنَّان غيرُ مسلَّمةٍ، فإنَّ كونَهما (فَعْلاناً) غيرُ متعيِّنٍ كالغضبانِ؛ إذ يحتملُ أن يكونا فَعَّالاً، والتنظيرُبالمتعيِّن أَولى من التنظير بالمشتبِه كما لا يخفى، فليتأمَّل.

قوله: (والرَّحمةُ في اللغةِ رِقَّةُ القلبِ... إلى آخره) ورقَّتُه عبارةٌ عن تأثُّرِه عن حالِ الغيرِ، أو كيفيَّةٌ تتبعُ التأثُّرَ.

والمرادُ بالانعطافِ الميلُ النَّفسانيُّ؛ أعني: الشَّفقةَ، فهو بمنزلة العطفِ التفسيريِّ للرقَّةِ.

وفي «الصحاح»: الرَّحمةُ: الرِّقَّةُ، والتَّعطُّفُ[1].

وليس المرادُ به الميلَ الجِسمانيَّ؛ لأنَّ ذلك ليس معنى الرَّحمة، وإن كان مُسبَّباً عنه ومدلولاً لبعضِ ما يُلاقي الرحمةَ في الاشتقاقِ؛ أعني: الرَّحِمَ.

وإنَّما وصفَ الانعطافَ باقتضاءِ التفضُّلِ والإحسانِ؛ ليكونَ قرينةً على أنَّ المرادَ به الميلُ الرُّوحانيُّ، وللتنبيهِ على وجهِ العلاقةِ بين المعنى الحقيقيِّ والمجازيِّ، أعني الإحسانَ.

وإنَّما جعلَ الإحسانَ معنىً مجازيًّا مع أنَّه قال في «تاج المصادر»: الرَّحِمُ، والرَّحمةُ، والمَرحَمةُ: يخشون؛ لأنَّ القولَ بالمجازِ أَولى من الاشتراكِ[2].

---

(١) انظر: «الصحاح» للجوهري (مادة: رحم)، و«البحر المديد» (١/ ٢٦)، و«الكشاف» (٢/ ٣٨٩)، و«تفسير أبي السعود» (١/ ١١)، و«الكليات» (١/ ٤٧١).

(٢) انظر: «البحر المديد» (١/ ٢٦)، و«الكشاف» (٢/ ٣٨٩)، و«تفسير أبي السعود» (١/ ١١)، و«الكليات» (١/ ٤٧١).

ولمَّـا وردَ أن يقـالَ: إطـلاقُ الرَّحمـن والرَّحيـم بالمعنـى الحقيقـيِّ علـى اللهِ تعالـى مسـتحيلٌ، فإنَّـه مـن الكيفيَّـاتِ الانفعاليَّةِ التابعـةِ للتأثُّـرِ والانفعـالِ، أو نفسُ التأثُّـرِ والانفعـالِ، واللهُ تعالـى منزَّهٌ عـن ذلك؛ بيَّنَ ضابطـةً كليَّةً في إطـلاقِ الألفاظِ الدالَّـةِ علـى صفـاتٍ لا يمكـنُ اتِّصافُه تعالـى بهـا، كالرَّحمـةِ والغضـبِ والتعجُّبِ والحيـاءِ والمكـرِ والخـداعِ والاسـتهزاءِ، ونحـو ذلـك، وهي: إنَّمـا أسـماؤُه تعالى تؤخـذُ باعتبـار الغايـاتِ والآثـارِ التـي هي أفعـالٌ لا تمتنـعُ عليـه تعالـى، لا باعتبار المبـادي التـي يسـتحيلُ أن يوصـفَ تعالـى بها.

وتوضيحُه: أنَّ لهذه الأحوالِ والكيفيَّاتِ آثاراً تصدرُ في النهايةِ، مثَلاً الغضَبُ أثرُه إيصالُ الضررِ إلى المغضوبِ عليه، والرَّحمةُ أثرُه الإحسانُ إلى المرحومِ، والحياءُ أثرُه الامتناعُ عن ارتكابِ القبيحِ، إلى غير ذلك.

وحاصلُه أنَّ إطلاقَ مثلِ هذه الأسماءِ عليه تعالى ليس على طريقِ الحقيقةِ اللغويَّةِ، بل إمَّا على طريقةِ المجازِ المرسَلِ بذكر السببِ، وإرادةِ المسبَّبِ، فإنَّ تلك الكيفيَّاتِ أسبابٌ ومبادٍ لتلك الأفعالِ التي هي غاياتٌ لها، وإمَّا على طريقة التمثيلِ بأنْ شبَّهَ حالَه تعالى بالقياس إلى المرحومين في إيصالِ الخيرِ إليهم بحالِ الملكِ إذا عطفَ على رعيَّتِه ورقَّ لهم، فأصابَهم بمعروفِه وإنعامِه، فاستعيرَ الكلامُ الموضوعُ للهيئةِ الثانيةِ للأولى من غيرِ أن يُتمحَّلَ في شيءٍ من مفرداتِه؛ لأنَّه قد يكتفى في الاستعارةِ التمثيليَّةِ من ألفاظِ المشبَّهِ به بما هو العمدةُ فيها كما في قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى مِّن رَّبِّهِمۡۖ﴾ [البقرة: ٥] حيثُ اكتفى بـ (على).

وللإشـارة إلى الطريقتين قـال: (تُؤخَذُ)، فإنَّه يحتملُ أن يكونَ اللفظُ مسـتعملاً فـي المعنـى المجـازيِّ كما إذا كان مجـازاً مرسـلاً، وأن يكونَ مسـتعملاً في المعنى

الحقيقـيِّ كمـا إذا كان اسـتعارةً تمثيليَّـةً، بخلاف مـا إذا قـال: (تُطلَـقُ)، فإنَّه صريحٌ فـي كونـه مجـازاً؛ لأنَّ (تُطلَـقُ) بمعنى: تُسـتعمَلُ، فالحاصـلُ أنَّ الرحمـنَ والرحيمَ هنـا بمعنى: المحسِـنِ المتفضِّلِ غايـةَ الإحسـانِ والتفضُّلِ بـالإرادةِ والاختيارِ.

بقيَ أنَّ الأفيَدَ أن يقال: دونَ المبادئ التي لا يصحُّ اتِّصافُه تعالى بها، سواءٌ كانت انفعالاتٍ كالرحمةِ والحياءِ والغضبِ، أو لا كالاستهزاءِ والمكرِ والخداعِ.

* * *

وأسـماء الله تعالـى إنمـا تُؤخـذ باعتبـار الغايـات التي هي أفعـالٌ دون المبـادي التـي تكـون انفعـالات، والرَّحمـن أبلـغ مـن الرَّحِيـمِ، لأن زيـادةَ البنـاء تـدلُّ على زيـادة المعنى، كما فـي قَطَّعَ وقَطَـعَ، وكَبَّـار وكِبَار، وذلك إنمـا يؤخذ تـارةً باعتبـار الكمية، وأخـرى باعتبـار الكيفية.

فعلى الأول قيل: يا رحمن الدنيا؛ لأنه يعمُّ المؤمنَ والكافرَ، ورحيم الآخرة؛ لأنه يخصُّ المؤمنَ.

وعلى الثاني: قيل: يا رحمن الدنيا والآخرة، ورحيم الدنيا؛ لأن النعم الأخروية كلها جسامٌ، وأما النعم الدنيوية فجليلةٌ وحقيرةٌ.

وإنما قُدِّمَ والقياسُ يقتضي الترقي من الأدنى إلى الأعلى؛ لتقدم رحمة الدنيا، ولأنه صار كالعلم من حيثُ إنه لا يُوصف به غيره؛ لأن معناه: المنعمُ الحقيقيُّ البالغُ في الرحمةِ غايتها، وذلك لا يصدق على غيره؛ لأن من عداه فهو مستعيضٌ بلطفه وإنعامه يريد به جزيل ثواب أو جميل ثناء أو مزيج رقة الجنسية أو حب المال عن القلب، ثم إنه كالواسطة في ذلك؛ لأن ذات النعم ووجودها، والقدرة على إيصالها، والداعية الباعثة عليه، والتمكن من الانتفاع بها، والقوى التي بها يحصل الانتفاع، إلى غير ذلك من خلقه لا يقدر عليها أحد غيره، أو لأن الرحمن لمَّا دلَّ على جلائل النعم وأصولها ذكر الرحيم ليتناول ما خرج منها، فيكون كالتتمة والرديف له، أو للمحافظة على رؤوس الآي.

قوله: (والرحمنُ أبلغُ من الرحيمِ) يعني: أنَّ (الرحمن) بعدَما شارك (الرحيم)

في أصلِ المبالغةِ أكثرُ مبالغةً من (الرحيم)؛ لأنَّ زيادةَ البناءِ تدلُّ على زيادةِ المعنى.

وتوضيحُه ما نقلَ عن الزجَّاج أنَّه قال: الرحمنُ: اسمُ اللهِ تعالى خاصَّةً، لا يُطلَقُ على غيرِه تعالى، ومعناه: المبالغُ في الرحمة، وفَعْلان من أبنية المبالغة، تقول للشديدِ الامتلاءِ: مَلْآن، ولشديد الشِّبَع: شَبْعان[1].

والرحيمُ: اسمُ فاعلٍ من رَحِمَ، وهو أيضاً للمبالغةِ، فإنَّ كلَّ ما هو معدولٌ عن أصلٍ فهو أبلغُ من أصلِه، فيكون رَحِيمٌ ورَحُوم ورَحْمن أبلغَ من راحِمٍ؛ لكونِ كلٍّ منها معدولاً عنه.

وأمَّا كونُ (رحمن) أبلغَ من (رحيم) فلأنَّ زيادةَ البناءِ تدلُّ على زيادةِ المعنى كما في قطَعَ وقطَّعَ، فإنَّ التشديدَ يدلُّ على التكثيرِ، وكُبَار وكُبَّار، ففي «الصحاح»: كَبُرَ بالضم يكبُرُ؛ أي: عَظُمَ، فهو كَبِيرٌ وكُبَارٌ، وإذا فرطَ قيل: كُبَّارٌ بالتشديد[2].

ونُقِضَ ذلك بـ (حاذِر)، فإنَّه ليس بأبلغَ من (حَذِرٍ)، بل بالعكس.

وأجيب: بأنَّ القاعدةَ أكثريَّةٌ، لا كليَّةٌ، وعلى تقدير كليَّتِها الشرطُ فيه بعدَ تلاقي الكلمتين في الاشتقاقِ اتِّحادُهما في النوع، بأن يكونَ كلٌّ منهما اسمَ فاعلٍ كناصرٍ ونَصَّارٍ، وقارئٍ وقَرَّاءٍ، وكُبَارٍ وكُبَّارٍ، أو صفةً مشبَّهةً كفَرِحٍ وفَرْحان، وصَدٍ وصَدْيان، وغَرِثٍ وغَرْثان، وحذِرٌ وحاذرٌ ليس كذلك، فإنَّ حاذر: اسمُ فاعلٍ، وحذِر: صفةٌ مشبَّهةٌ.

فإن قيل: عدَّ ابنُ الحاجب حَذِراً من مبالغة اسم الفاعل[3].

---

(١) انظر: «معاني القرآن وإعرابه» للزجاج (١/ ٤٣).

(٢) «الصحاح» للجوهري (مادة: كبر).

(٣) «الكافية» لابن الحاجب (ص: ٤١).

فالجواب: أنَّه يكفي في صحَّةِ الجوابِ جرَيانُه على قول الأكثرِ، فلا عبرةَ بمخالفةِ الأقلِّ، ولم يُصِبْ مَن نسَبَ هذا القولَ إلى النحويِّين مطلقاً، فأخذَ يعترِضُ.

نعم، لقائلٍ أن يقولَ: إنَّ هذا الجوابَ إنَّما يتمُّ على تقدير كونِ الرحيمِ أيضاً صفةً مشبَّهةً، وأمَّا على تقدير كونِه صيغةَ مبالغةٍ كما ذهب إليه الزجَّاجُ وسيبويه فلا.

وأمَّا ما أجيبَ به: بأنَّه يجوزُ أن يكونَ (حاذِرٌ) أبلغَ من حيثُ دلالتُه على زيادةِ الحذَرِ، وإن كان (حَذِرٌ) أبلغَ باعتبار دلالتِه على الثبوتِ والاستمرارِ؛ لإلحاقه في الثبوتِ بالأمور الجِبِلِّيَّة كشَرِهٍ ونَهِمٍ؛ فضعيفٌ؛ إذ لا دلالةَ لصيغةِ فاعل على أزيدَ من ثبوتِ الحدَثِ لفاعله.

وهذا الجوابُ نقله السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سِرُّه[1]، وهو لصاحبِ «الإنصاف»[2]، لكنَّه لم يتعرَّضْ لجوازِ دلالةِ الحاذرِ على الزيادة، بل اقتصرَ على المعذرةِ بأنَّ أبلَغيَّةَ الحذِرِ لإلحاقِه بالأمور الجبِلِّيَّة[3]، وأنت خبيرٌ بأنَّه لا يردُ المحذورُ المذكورُ عليه.

ولقد أصاب المحققُ التفتازانيُّ حيثُ اقتفى أثرَه في هذا الاقتصار[4]، ولم يزِدْ عليه ما زاده السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سِرُّه.

وقد أغربَ مَن قال: المرادُ من الاتِّحاد في النوعِ أن يكونَ مأخذُ اشتقاقِهما معنىً واحداً كغَرِثٍ وغَرْثَان، فإنَّ مأخذَ اشتقاقِهما الغرث بمعنى: الجوع، بخلاف حَذِر

---

(١) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٤١).

(٢) هو علم الدين عبد الكريم بن علي بن عمر الأنصاري العراقي الضرير، صنف «الإنصاف في مسائل الخلاف بين الزمخشري وابن المنير»، توفي سنة (٧٠٤هـ). انظر: «طبقات الشافعية» لتاج الدين السبكي (١٠/ ٩٥).

(٣) انظر: «نواهد الأبكار» للسيوطي (١/ ١٤٨).

(٤) المصدر السابق، الموضع نفسه.

وحاذِر، فإنَّ معنى الحذِرِ هو الخائفُ، فمأخذُ اشتقاقِه هو الحَذَرُ بمعنى: الخوفِ، ومعنى حاذِرٍ هو المُؤدِي في السِّلاحِ؛ أي: تامُّ السِّلاحِ.

قال صاحبُ «الكشاف» في (سورة الشعراء): الحَذِرُ: اليَقِظُ، والحاذِرُ الذي يجدِّدُ حذره، وقيل: المؤدِي في السِّلاح، وإنَّما يفعلُ ذلك حذَراً واحتياطاً لنفسه[1].

وفي «الصحاح»: الحَذِرُ هو الخائفُ، والحاذرُ: المتأهِّبُ[2].

فمأخذُ اشتقاقِ حاذِرٍ هو الحذَرُ بمعنى الإيداء في السِّلاحِ، والتأهُّبِ، فالحاذرُ ليس معنىً مأخذُ اشتقاقه هو معنى مأخذِ اشتقاقِ حَذِرٍ. انتهى.

ولا يخفى عليك أنَّ الحاذِرَ أيضاً مشتقٌّ من الحَذَرِ بمعنى: الخوفِ، وأمَّا استعمالُه في المتأهِّبِ التامِّ السلاحِ فمبنيٌّ على التجوُّزِ، يُفصِحُ عنه قولُ صاحب «الكشاف»: (وإنَّما يفعلُ ذلك حذَراً واحتياطاً لنفسِه)، يعني: أنَّ التأهُّبَ وإتمامَ السلاحِ لازمٌ للحذَرِ الذي هو الخوفُ، فيكونُ الحذرُ مستعمَلاً في التأهُّبِ بعلاقةِ هذه الملازمةِ.

وقد صرَّحَ في «الأساس» بكونِ حاذِرٍ بمعنى: المستعِدِّ؛ أي: المتأهِّبِ مِن قَبِيلِ الكنايةِ معلِّلاً بقوله: لأنَّ الفَزِعَ متيقِّظٌ ومتأهِّبٌ[3]، يريدُ به إثباتَ ذلك اللزومِ، فليتأمَّل.

وقال المولى عصام الدِّين: معنى قوله: (زيادةُ البناءِ تدلُّ على زيادةِ المعنى)

---

(١) انظر: «الكشاف» للزمخشري (٣/ ٣١٥).

(٢) انظر: «الصحاح» للجوهري (مادة: حذر).

(٣) انظر: «أساس البلاغة» للزمخشري (مادة: حذر)، و«البحر المديد» (١/ ٢٦)، و«الدر المصون في علم الكتاب المكنون» (١/ ٩).

أنَّـه قد كثـرَ فـي كلامِ العربِ زيـادةُ اللفظِ لزيـادةِ المعنى، حتَّـى أوجبَت دلالـةَ زيادةِ اللفـظِ علـى زيـادةِ المعنى، فلا يُعـدَلُ عنه إلا بعـدَ النصِّ عنهـم بخلافه، فلا يـرِدُ أنَّ حـاذِراً دونَ حَـذِرٍ مع زيادتِـه؛ لأنَّ ذلك لتصريحِهـم بوضعِ حَذِرٍ لمبالغـةِ حاذِرٍ على خلافِ القياسِ.

قولـه: (يؤخـذُ تـارةً باعتبـار الكمِّيَّـةِ)؛ أي: كثـرةِ أفـرادِ الرحمةِ، وذلـك باعتبار متعلَّـقِ الرحمـةِ، وهـم المرحومـون، وإنَّمـا لم يـرِدْ بالكميَّـةِ كثرةَ أفـرادِ النِّعَـمِ؛ لأن تعلُّـقَ الرحمـةِ بالمفعـولِ به أشـدُّ مـن تعلُّقِهـا بالآلةِ حيـثُ لا يُتعقَّـلُ معناهـا بدونه كالفاعـل، فاعتبـارُ تعدُّدِها باعتبـار المفعولِ أَولى مـن اعتبارِه باعتبـار النِّعَم التي هي آلاتُ ظهـورِ الرَّحمةِ.

قولـه: (وأخـرى باعتبارِ الكيفيَّـةِ)؛ أي: كيفيَّـةِ الرحمةِ، وذلك باعتبـارِ اختلافِ النِّعَـمِ؛ إذ لا يتَّصـفُ الرحمـةُ بمعنـى الإحسـانِ فـي نفسـها، ولا باعتبـار الفاعلِ أو المفعـولِ بالاختلافِ فـي الكيفيَّة.

قوله: (فعلى الأولِ قيل: يا رحمنَ الدُّنيا)؛ لأنَّه يعمُّ المؤمنَ والكافرَ، بل الحيوانَ والنباتَ، فيكثرُ أفرادُ مدلولِه التَّضمُّنيِّ باعتبار المرحومين، (ورحيمَ الآخرةِ)؛ لأنَّه يختصُّ بالمؤمن، فيقلُّ أفرادُه.

قوله: (وعلى الثاني قيل: يا رحمنَ الدنيا والآخرةِ، ورحيمَ الدنيا... إلى آخره) فإنَّه لو أخذَ بالاعتبارِ الأولِ كان المعنى: يا مُعطِيَ نِعَمِ الدنيا والآخرةِ، ومُعطِيَ نِعَمِ الدنيا، وكان ذكرُ (رحيم الدنيا) تكراراً، فيحتاج إلى ملاحظةِ العطفِ أوَّلاً ثم الربطِ، والظاهرُ ملاحظةُ الربطِ أوَّلاً ثم العطفِ، بخلاف ما إذا أخذَ بالاعتبارِ [الثاني]، فإنَّ النِّعَمَ الأخرويَّةَ لمَّا كانت كلُّها جليلةً، والدُّنيويَّةُ متوزعةً بعضُها جليلةٌ، وبعضُها

حقيرةٌ كان المعنى: يا مُعطِيَ النِّعَمِ الجليلةِ في الدنيا والآخرة، ومُعطِيَ النِّعَمِ الحقيرةِ السريعةِ الغناءِ في الدنيا[1].

نعم، بعدَ الأخذِ بالاعتبارِ الثاني يحصلُ الاعتبارُ الأولُ أيضاً؛ لأنَّ النِّعَمَ الأخرويَّةَ مع النِّعَمِ الدنيويَّةِ الجليلةِ أكثرُ من النِّعَمِ الدنيويَّةِ الحقيرةِ، لكنَّ ذلك لا يضرُّ فيما نحن فيه من أنَّه واردٌ بالاعتبار الثاني.

هذا، وقد اقتصرَ القاشانيُّ[2] على الاعتبارِ الأولِ حيثُ قال: المبالغةُ فيه باعتبارِ الكميَّةِ.

واقتصرَ بعضُ شرَّاح «الكشاف» على الاعتبارِ الثاني، استدلالاً بقولِه: (لمَّا قال: الرحمن، فتناوَلَ جلائلَ النِّعَمِ وعظائمَها وأصولَها أردفَه الرحيم كالتتمَّةِ والرَّدِيفِ

---

(١) قال ابن عجيبة الحسني: ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ اسمان بُنيا للمبالغة، من رَحِمَ، كالغضبان من غضب، والعليم من علم، والرحمة في اللغة: رَقَّةُ القلب، وانعطافٌ يقتضي التفضل والإحسان، ومنه الرَّحِم لانعطافها على ما فيها، وأسماء الله تعالى إنما تُؤخذ باعتبار الغايات، التي هي أفعال، دون المبادئ التي هي انفعالات، و(الرحمن) أبلغ من (الرحيم)؛ لأن زيادةَ المبنى تدل على زيادة المعنى، كقَطَّعَ وقَطَعَ، وذلك إنما يُؤخذ تارة باعتبار الكمية، وأخرى باعتباره الكيفية.
فعلى الأول: قيل: يا رحمنَ الدنيا لأنه يَعُمُّ المؤمنَ والكافر، ورحيمَ الآخرة؛ لأنه يختص بالمؤمن، وعلى الثاني قيل: يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا لأن النعم الأخروية كلها جِسَام، وأما النعم الدنيوية فجليلة وحقيرة.
وإنما قدّم (الرحمن) ـ والقياس الترقي من الأدنى إلى الأعلى ـ لتقدُّم رحمة الدنيا، ولأنه صار كالعَلَم من حيث إنه لا يُوصف به غيره؛ لأن معناه: المنعم الحقيقي البالغُ في الرحمة غايتَها، وذلك لا يصدُق على غيره تعالى. انظر: «البحر المديد» (١/ ٥٥).

(٢) لعله كمال الدين عبد الرزاق الكاشي، توفي (٧٣٠هـ). انظر: «طبقات المفسرين» للأدنه وي (ص: ٢٧١).

ليتناولَ ما دقَّ ولطُفَ)[1]، وبالقولين المأثورين اللذين ذكرهما المصنفُ رحمه الله يظهرُ أنَّ ذلك الاقتصارَ ليس على ما ينبغي.

وأمَّا ما روي أيضاً: «يا رحمنَ الدنيا والآخرةِ ورحيمَهما»[2]، فيجوز أن يرادَ في الأولِ جلائلُ النِّعَم، وفي الثاني دقائقُها، واللهُ تعالى أعلم.

قوله: (وإنَّما قُدِّمَ)؛ أي: (الرحمن) على (الرحيم) مع أنَّ مقتضى القياسِ أن يؤخَّرَ؛ لأنَّ مقامَ الثناءِ يقتضي الترقِّيَ من الأدنى إلى الأعلى دونَ العكس.

قوله: (لتقدُّمِ رحمةِ الدُّنيا) يعني: أنَّ الرحمةَ الدنيويَّةَ التي يدلُّ عليها (الرحمن) إذا أخِذَ أبلَغيَّتُها باعتبار الكميَّة متقدِّمةٌ في الوجود على الرحمةِ الأخرويَّةِ التي يدلُّ عليها (الرحيم) بذلك الاعتبار، فقدِّمَ الدالُّ على الأولِ على الدالِّ على الثاني؛ ليوافقَ الوضعُ الطبعَ، وليستحضرَ المنعَمُ عليه النِّعَمَ التي هي وسيلةُ التوجُّهِ إلى جنابِ المنعِمِ، فيتوسَّلَ بها إلى النِّعَمِ الأخرويَّة، فإنَّ وسيلةَ الشيءِ مقدَّمةٌ عليه.

وأمَّا كونُ مقتضى القياسِ التَّرقِّيَ من الأدنى إلى الأعلى فإنَّما هو فيما يكونُ الحكمُ على الأعلى متضمِّناً للحكمِ على الأدنى، فإنَّه حينئذٍ لو ذكرَ الأعلى أوَّلاً كان ذكرُ الأدنى تكراراً، وهنا ليس كذلك بالاعتبار المذكورِ، ولظهور ذلك لم يتعرَّضْ له.

قوله: (ولأنَّه صار كالعلَمِ) له في الاختصاصِ؛ إذ هو من الصفاتِ الغالبةِ غلبةً تقديريَّةً لا يطلقُ على غيرِه تعالى، إلا أنَّه لم يصِلْ إلى مرتبةِ العلَميَّةِ الغالبةِ؛ لوقوعِه

---

(١) انظر: «الكشاف» للزمخشري (١/ ٨).

(٢) رواه الحاكم في «المستدرك» (١٨٩٨) من حديث أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وقال: قد احتج البخاري بعبد الله بن عمر النميري، وهذا حديث صحيح غير أنهما لم يحتجا بالحكم بن عبد الله الأيلي. قال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١٠/ ٢٩٩): وفيه الحكم بن عبد الله الأيلي وهو متروك.

صفةً، وكونِه بإزاءِ المعنى دون الذاتِ، بخلاف لفظة الجلالة حيثُ صار من الأعلام الغالبةِ غلبةً تقديريَّةً، فإذا كان كالعلمِ كان بمنزلةِ الموصوفِ لـ (الرحيم)، وأشبهَ بلفظة الجلالة، فكان المناسبُ تقديمَه.

وقيل: إنَّ فيه شبَهين، شبهَ العلَميَّةِ فيناسبُ مقارنتَه للعلَمِ، وشبهَ الوصفيَّةِ فيناسبُ مقارنتَه بالوصفِ، ولا يتأتَّى رعايةُ المقارنتين إلا بجعلِه متوسِّطاً بينهما.

قوله: (من حيثُ إنَّه لا يوصفُ به غيره تعالى)؛ لعدم تحقُّقِ معناه في غيرِه كما يدلُّ عليه التعليلُ، لا بمجرَّدِ أنَّه لم يوجد في الاستعمالِ.

فلا حاجةَ إلى ما في «الكشاف»: من أنَّ قولَ بني حنيفةَ في مُسيلِمةَ الكذَّابِ: (رحمنُ اليمامةِ) من باب تعنُّتِهم في كفرهم[1].

ولا إلى أنْ يضمَّ إلى قوله: (وذلك لا يصدقُ على غيره تعالى، وأنَّه معلومٌ لكلِّ أحدٍ) كما قاله عصامُ الدِّين؛ لأنَّ عدمَ الصدقِ في نفسِ الأمرِ لا يستلزمُ عدمَ الإطلاقِ.

قوله: (لأنَّ معناه المنعمُ الحقيقيُّ) لأنَّ فيه مبالغةً باعتبار الصيغةِ، ومبالغةً باعتبارِ زيادةِ البناءِ، فيكونُ معناه: ذو الرَّحمةِ البالغةِ غايةَ الكمالِ، ولمَّا اعتبرَ في استعمالها مع البلوغِ إلى غايةِ الرحمةِ لازمُها الذي هو الإنعامُ الحقيقيُّ، واستعملَ في المعنى المركَّبِ من الملزومِ واللازمِ، وغلبَ فيه، فلا بدَّ أن يكونَ منعِماً حقيقيًّا؛ إذ لو احتاجَ في إنعامه إلى غيرِه لم يكنْ رحمتُه بالغةً غايتَها.

فاندفع ما قيل: إنَّ (الرحمن) في أصله صفةٌ بُنِيت للمبالغة الزائدة، يقعُ على كلِّ مَن اتصفَ بالمبالغةِ في الرحمةِ، فلا يلزمُ منه كونُ موصوفها منعِماً، ولا كونُه حقيقيًّا بالغاً إلى غاية الرحمة.

---

(١) انظر: «الكشاف» للزمخشري (١/ ٧).

وبهذا التقريرِ سقطَ أيضاً ما يقال: إنَّ كونَ معناه ذلك إنَّما يتصوَّرُ بوجهين:

أحدهما: أن يكونَ الذاتُ المعتبَرُ فيه معيَّناً بأنَّه المنعِمُ الحقيقيُّ، لا مبهَماً.

والآخرُ: أنَّ زيادةَ المبالغةِ تستدعي البلوغَ إلى الغايةِ، فيلزمُ أن لا يصدقَ على غيرِه تعالى.

والأول يقتضي كونَه اسماً، والثاني يقتضي أن يختصَّ العَلَّامُ، والكُبَّارُ بالتشديد به تعالى أيضاً.

ووجه السقوطِ ظاهرٌ:

أمَّا الأولُ فلأنَّ الغلَبَةَ في المعنى دونَ الذاتِ.

وأما الثاني فلأنَّ وجهَ الاختصاصِ ليس مجرَّدَ زيادةِ المبالغةِ، بل الغلَبَةُ في المعنى المركَّب الذي لم يُستعمَلْ سائر الصِّيَغِ في مثلِه.

وقال أبو القاسم الليثيُّ[1]: أراد بالمنعِمِ الحقيقيِّ مَن لا يستندُ إنعامُه إلى غيره، فهو الحقيقُ باسمِ المنعِمِ، بخلافِ العبدِ فإنَّه كالواسطةِ في ذلك، فالنسبةُ إلى اسم الحَقِيقِ بمعنى: الحَرِيِّ للمبالغة كأَحْمَرِيٍّ[2].

---

(١) أبو القاسم بن أبي بكر الليثي السمرقندي: أديب عارف بالتفسير، من فقهاء الحنفية، توفي بعد سنة (٨٨٨هـ)، له كتب، منها «الرسالة السمرقندية» في الاستعارات، و«مستخلص الحقائق شرح كنز الدقائق» في فقه الحنفية، و«حاشية على المطول» في البلاغة، و«شرح الرسالة العضدية» للجرجاني، ومن آثاره «حاشية على تفسير البيضاوي»، أوله: (الحمد لله الذي نزل على عبده الكتاب الحكيم، هدى وبشرى للمؤمنين) منه نسخة مخطوطة في مدرسة النواب مع حاشية أبي الفضل القرشي الصديقي. انظر: «الأعلام» للزركلي (٥/ ١٧٣)، و«معجم المفسرين» لعادل نويهض (١/ ٤٣٢).

(٢) إنَّ العرب إذا أرادت المبالغة في وصف شيء، ألحقوا بصفته ياء النسب، فإذا أرادوا وصف شيء بالحمرة، قالوا «أحمر»؛ فإذا أرادوا المبالغة في وصفه بالحمرة، قالوا «أحمري». انظر: «جامع =

ولك أنْ تقولَ: هو من يثبتُ فيه صفةُ الإنعامِ غيرَ متجاوزةٍ إلى غيرِه، بخلافِ إنعامِ العبدِ، فإنَّه مستنِدٌ إلى اللهِ تعالى، فليس ثابتاً فيه متقرِّراً، من حَقَّ: إذا ثبَتَ.

هـذا، وأنـت خبيـرٌ بـأنَّ كلًّا منهمـا خـلافُ الظاهـرِ، والظاهـرُ أنَّ النسـبةَ إلـى الحقيقـةِ التـي تُسـتعمَلُ بمعنـى: نفـس الأمـرِ، يعنـي أنَّـه المنعِـمُ فـي نفـسِ الأمرِ، بخـلافِ العبـدِ، فإنَّ المنعِـمَ في نفسِ الأمـرِ مَن لا يلاحـظُ عِوَضاً، والعبـدُ يلاحظُه كمـا يظهـرُ مـن تقريـر المصنف.

قوله: (**لأنَّ مَن عَداه فهو مُستعِيضٌ**)؛ أي: طالبُ عِوَضٍ بلطفِه وإنعامِه، وذلك إمَّا جلبُ نفعٍ كجزيلِ الثوابِ من الحقِّ، وجميلِ الثناءِ من الخلقِ، أو دفعُ ضررٍ كإزاحةِ أَنَفَةِ الخِسَّة؛ أي: عارِها، فإنَّ مَن يمسكُ مالَه عن المستحقِّ يعدُّ خَسِيساً، فلا يكونُ بالغاً في الرحمةِ غايتَها؛ لأنَّ غايتَها أن يفعلَ لا لعِوَضٍ، ولا لغَرَضٍ.

وقوله: (**أو يزيحُ**) عطفٌ على (يريدُ).

وفي بعض النسخ: (مزيحٌ) بصيغة اسم الفاعل، فهو عطفٌ على (مستعيضٌ)، فيخصُّ العِوَضُ حينئذٍ بالثوابِ والثناءِ.

وفـي بعـض النسـخ: (ويزيـحُ رقَّـةَ الجنسـيَّة)، وقـد خفـيَ ذلـك علـى بعـض المحقِّقيـن، وهـو واضـحٌ، وذلـك أنَّ معناه: يزيـلُ بإنعامِـه الرقَّةَ الحاصلـةَ من جهة الجنسـيَّةِ بينـه وبيـن المحتـاجِ، ويطردُ الكـدَرَ الحاصـلَ في قلبـه باعتبار المشـاركةِ الجنسـيَّة بالمنعَـمِ عليـه ترحُّماً لـه، كمَـن رأى فقيراً وحصلَ لـه رقَّةُ القلـبِ يتصدَّقُ عليه؛ لإزالـةِ أَلَـمِ الرِّقَّةِ.

= الدروس العربية» للغلاييني (٢/ ٧١).

وهـذا هـو الموافقُ لما فـي «التفسـير الكبيـر»[1]، ولما وقعَ في كتـب الأخلاق والتصـوُّف في بيـانِ وجهِ الإنفـاق على الغيـرِ، والله أعلم.

قوله: (ثمَّ إنَّه كالواسطةِ... إلى آخره) مَسُوقٌ لإثباتِ كونِه مُنعِماً حقيقيًّا دون العبدِ، وتقريرُه: أنَّه سلكَ أوَّلاً تحقُّقَ الإنعامِ فيمَن عداه إلا أنَّه ليس بالغاً غايةَ الكمالِ، وهنا يمنعُ تحقُّقَ الإنعامِ حقيقةً في غيره تعالى.

وإنَّما قال: (كالواسطة)؛ لأنَّ الإيصالَ فعلُه منسوبٌ إليه كسباً عندنا، أو خَلْقاً عند المعتزلةِ، فيكونُ فاعلاً في الجملةِ، إلا أنَّ الإيصالَ لمَّا كان موقوفاً على أمورٍ هي مخلوقةٌ للهِ تعالى من غيرِ مدخليَّةِ العبدِ صار كأنَّه آلةٌ وواسطةٌ في ذلك الإيصالِ، فكلمةُ (ثمَّ) للترقِّي.

قوله: (لأنَّ ذاتَ النِّعَمِ) إشارةٌ إلى قولِ القائلين بأنَّ الماهيَّاتِ غيرُ مجعولةٍ، بل أنفسُها أثرُ الفاعلِ، والوجودُ أمرٌ انتزاعيٌّ ينتزعُه العقلُ باعتبار ترتُّبِ الآثارِ عليها، ومعنى التأثيرِ استتباعُ الأثرِ للمؤثِّرِ، ولولاه لانتقلَت الماهيَّاتُ بالمرَّةِ.

قوله: (ووجودَها)؛ أي: صيرورتَها موجودةً، ومتَّصفةً به، إشارةٌ إلى قولِ القائلين بمجعُوليَّتِها حيثُ قالوا: إنَّ أثرَ الفاعلِ اتِّصافُ الماهيَّاتِ بالوجودِ، لا بمعنى جعلِ الاتِّصافِ اتِّصافاً، أو الاتِّصافِ موجوداً، بل الاتِّصافُ من حيثُ إنَّه حالةٌ بين الماهيَّاتِ والوجودِ، وموضعُ هذا البحثِ علمُ الكلامِ.

قولـه: (والتمكُّـنَ مـن الانتفـاعِ) إنَّمـا تعـرَّضَ لذلـك؛ لأنَّ النِّعمـةَ إنَّمـا تكونُ نعمـةً باعتبـارِ التمكُّـنِ مـن الانتفـاعِ، فـإنَّ الطعـامَ واللباسَ ليـس نعمةً بالنسـبة إلى الجمادِ.

---

(١) انظر: «مفاتيح الغيب» للفخر الرازي (١/ ١٥١).

قوله: (إلى غيرِ ذلك) من الآلاتِ والشروطِ التي يحتاجُ إليها المنعِمُ في الإيصالِ، والمنعَمُ عليه في الانتفاعِ.

قولـه: (مـن خَلقِـه)؛ أي: مـن إيجـادِه، فـ (مِـن) ابتدائيَّـةٌ، أو مـن مخلوقاتِه، فـ (مِـن) تبعيضيَّةٌ[1].

قوله: (أو لأنَّ الرحمنَ... إلى آخره) هذا بالنظرِ إلى أخذِ الزيادةِ باعتبارِ الكيفيَّةِ، وحاصلُه: أنَّه لمَّا ذكر ما دلَّ على جلائلِ النِّعَم أراد المبالغةَ والاستيعابَ والتتميمَ بما يدلُّ على دقائقِها؛ ليدلَّ على أنَّه مُولِي النِّعَمِ كلِّها.

وإنَّما اختِيرَ طريقةُ التتميمِ على الترقِّي؛ لأنَّه المناسبُ للمقامِ؛ لأنَّ الملتفَتَ إليه أوَّلاً في مقامِ العظَمةِ والكِبرياءِ جلائلُ النِّعَمِ.

ويقال: إنَّه من طريقةِ التكميلِ، فإنَّه لمَّا دلَّ (الرحمن) على جلائل النِّعَم ربَّما يتوهَّمُ أنَّ الدقائقَ لا يجوزُ نسبتُها إليه تعالى، ولا ينبغي أن تسألَ عنه تعالى؛ لأنَّ الحاجةَ اليسيرةَ لا تُسألُ إلا من منعمٍ يَسِيرِ القَدْرِ، فكُمِّلَ بـ (الرحيم) تعليماً منه تعالى بأنَّ الجلائلَ كما تُطلَبُ منه تعالى كذلك الدقائقُ، كما ورد في الأخبار: أنَّ اللهَ تعالى قال لموسى عليه السلامُ: (يا موسى! سَلْ كلَّ حاجتِكَ منِّي حتَّى مِلحَ طعامِكَ، وشِسْعَ نَعلِكَ)[2]، فعلى هذا يُحمَلُ قولُه: (كالتتمَّةِ) على المعنى اللغويِّ، لا على مصطلحِ أهل المعاني، ويؤيِّدُه إردافه بقوله: (والرَّدِيفِ).

قوله: (أو للمحافظةِ على رؤوسِ الآيِ)؛ أي: ليكونَ فواصلُ الآياتِ وأواخرُها متقاربةً متناسبةً بكونِها متَّصفةً بهيئةٍ مخصوصةٍ، وكيفيَّةٍ متعيِّنةٍ، وهي هاهنا كونُ حرفِها الأخيرِ بعدَ الياءِ الساكنةِ، لا كونُ حروفِها الأخيرةِ متوافقةً.

---

(١) انظر: «حاشية الخضري على ابن عقيل» (٣/ ٢٨١)، و«حاشية الصبان على شرح الأشموني» (١/ ١١٣٧).

(٢) أورده ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» (٢/ ٣٩)، مما ورد في الإسرائيليات.

وهذه النكتةُ مختصَّةٌ بتسميةِ الفاتحةِ، ومبنيَّةٌ على جزئيَّتِها لها كما هو مختارُ المصنفِ، وأمَّا في سائر السُّوَرِ فلا تجري هذه النكتةُ كما في (سورة الرحمن)، فإنَّها تقتضي حينئذٍ تقديمَ (الرحيم) على (الرحمن)، وأنتَ خبيرٌ بأنَّ تأخيرَها ينبئُ عن ضعفِها، وعدمِ اطِّرادِها، فإنَّه يتخلَّفُ بناءً على عدِّ ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ آيةً[1]، وقد تخلَّفَ في سائر السورِ أيضاً.

ولهذا قال صاحبُ «الكشف»: والتعليلُ برعايةِ الفاصلةِ قصورٌ.

نعم، يحسنُ ممداً.

ثم إنَّ الكلمةَ التي هي آخرُ الآيةِ تُسمَّى فاصلةً؛ لأنَّها تفصلُ الآيةَ التي هي آخرُها عمَّا بعدَها، ورأسَ الآيةِ باعتبارِ أنَّه بوجودها يصيرُ الآيةُ آيةً، ولولاه لكان الآيتان آيةً واحدةً، وإنَّ فواصلَ القرآنِ إمَّا متماثلةٌ، أو متقاربةٌ، والأولى كقوله تعالى: ﴿وَالطُّورِ ۝١ وَكِتَابٍ مَسْطُورٍ ۝٢ فِي رَقٍّ مَنْشُورٍ ۝٣ وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ﴾ [الطور: ١ ـ ٤]، والثانية كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ۝٣ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٣ ـ ٤]، وكقوله تعالى: ﴿وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ ۝١ بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ﴾ [ق: ١ ـ ٢]، قاله الإمامُ الرازيُّ[2].

وبهذا رجحَ مذهبُ الشافعيِّ في عدِّ الفاتحةِ مع البسملةِ سبعَ آياتٍ، وجعلِ

---

(١) أما أهل المدينة وأهل الشام وأهل البصرة، وأكثر القراء فقد عدوا ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ آية، وقال ابن بكير: قال مالك: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ آية، وكذا روى قتادة عن أبي نضرة عن أبي هريرة قال: الآية السادسة ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾، وأما أهل الكوفة من القراء والفقهاء فإنهم عدوا فيها ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ ولم يعدوا ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾. انظر: «الجامع لأحكام القرآن» (١/ ٩٤)، و«أحكام القرآن» لابن العربي (١/ ٨)، و«الإتقان في علوم القرآن» (١/ ١٨٤)، و«البيان في عد آي القرآن» (١/ ١١١).

(٢) انظر: «مفاتيح الغيب» للفخر الرازي (١/ ١٧٨).

﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾ إلى آخرِ السورةِ آيةً واحدةً، فإنَّ مَن جعلَ آخرَ الآيةِ السادسةِ ﴿أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾ يلزمُه عدمُ تشابُهِ الفواصلِ.

لكن نقلَ عن الزمخشري في «كشافه» القديم: إنَّما يحسنُ المحافظةُ على الفواصلِ بعدَ إبقاءِ المعاني على النهجِ الذي يقتضيه حسنُ النظمِ والتئامُه، فأمَّا أن يهملَ المعاني ويهتمَّ بالتحسينِ وحدَه فليس من البلاغةِ في شيءٍ، وبنى ذلك على أنَّ التقديمَ في قوله: ﴿وَبِٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ يُوقِنُونَ﴾ [البقرة: ٤] ليس بمجرَّدِ الفاصلةِ، بل لرعايةِ الاختصاصِ.

وقال الشيخُ عبدُ القاهرِ: أصلُ الحسنِ في جميعِ المحسِّناتِ اللفظيَّةِ أن يكونَ الألفاظُ تابعةً للمعاني[١].

يعني أنَّ مجرَّدَ المحافظةِ على رؤوسِ الآي لا يصيرُ نكتةً للتقديمِ إلا بعدَ أن يثبتَ أنَّ المعانيَ إذا أُرسِلَت على سجيَّتِها كانت تقتضي تقديمَ (الرحمن) على (الرحيم).

ثم إنَّ المصنفَ رحمه الله عطفَ النكتةَ الثانيةَ بالواو؛ لإمكانِ اجتماعِها مع الأولى، والثالثةَ بـ (أو)؛ لامتناعِ اجتماعِها معها، وكذا الرابعةُ؛ لمخالفةِ الثالثةِ في كونِها لفظيَّةً، فافهم[٢].

***

---

(١) انظر: «دلائل الإعجاز» لعبد القاهر الجرجاني (ص: ٥١).

(٢) انظر: «حاشية القونوي على تفسير البيضاوي» (١/ ١٥٠).

والأظهرُ أنه غيرُ مصروفٍ وإن حظر اختصاصه بالله تعالى أن يكون له مؤنث على فعلى أو فعلانة إلحاقاً له بما هو الغالبُ في بابه.

وإنما خصَّ التسميةَ بهذه الأسماء ليعلم العارفُ أنَّ المُستحقَّ لأن يُستعانَ به في مجامع الأمور هو المعبودُ الحقيقيُّ الذي هو مولى النعم كلِّها عاجلِها وآجلِها، جليلِها وحقيرها، فيتوجه بشَرَاشِرِهِ إلى جناب القدس، ويتمسك بحبل التوفيق، ويشغل سرَّهُ بذكره والاستعدادِ به عن غيره.

قوله: (**والأظهرُ أنَّه غيرُ منصرفٍ**)[1] في «الكشاف»: فإن قلت: كيف تقولُ: اللهُ رحمن، أتصرِفُه، أم لا؟

قلت: أَقِيسُه على أخواتِه من بابه، أعني: نحوَ عَطْشان وغَرْثان وسَكْران، فلا أصرِفُه.

فإن قلت: قد شرطَ في امتناعِ صرفِ فَعْلان أن يكونَ فَعْلان فَعْلَى، واختصاصُه باللهِ يحظر أنْ يكونَ فَعْلان فَعْلَى، فلم تمنَعْه الصرفَ؟

قلت: كما حظرَ ذلك أن يكونَ له مؤنَّثٌ على فَعْلى كعَطْشَى، فقدحظرَ أنْ يكونَ له مؤنَّثٌ على فَعْلانة كنَدْمَانة، فإذاً لا عبرةَ بامتناعِ التأنيثِ للاختصاص العارضِ، فوجبَ الرجوعُ إلى الأصلِ قبلَ الاختصاصِ، وهو القياسُ على نظائرِه[2].

وقال السيِّدُ السَّندُ قُدِّسَ سِرُّه: يريدُ أنَّ فَعْلان إذا كان صفةً فشرطُه في منعِ

---

(١) وهو ما ذهب إليه ورجحه الإمام الكفوي في كتاب «الكليات» (١/ ٧٣٥).

(٢) انظر: «الكشاف» للزمخشري (١/ ٧ـ٨).

صرفِـه أنْ يكـونَ مؤنَّثُـه فَعْلَى، فقـد انتفى هذا الشـرطُ في رحمـن؛ لاختصاصِه بالله تعالـى، فوجبَ أنْ لا يمنـعَ صرفَه.

وتقريرُ الجواب: أنَّ هذا الشرطَ إنَّما اعتُبِرَ؛ ليتحقَّقَ انتفاءُ فَعْلانة؛ إذ بانتفائها تتحقَّقُ مضارعتُها لألفَي التأنيثِ، والاختصاصُ العارضُ كما منعَ وجودَ فَعْلَى منع وجودَ فَعْلانة، فإنْ نُظِرَ إلى انتفاءِ فَعْلَى وجبَ أنْ لا يُمنعَ صرفُه؛ لأنَّ وجودَ فَعْلَى هو الشرطُ ومناطُ الحكمِ في الظاهرِ، وإن نُظِرَ إلى انتفاءِ فَعْلانة وجبَ أن يمنعَ صرفُه؛ لأنَّ انتفاءَها هو مناطُ الحكمِ في الحقيقةِ، إلا أنَّه لخفائه جُعِلَ وجودُ فَعْلَى أمارةً عليه، ومناطَ الحكمِ، فاعتبارُ الاختصاصِ يوجبُ أن يكونَ ممنوعاً من الصرفِ غيرَ ممنوعٍ منه، وهو محالٌ، فوجب المصيرُ إلى أن يعتبرَ امتناعُ التأنيثِ؛ أي: انتفاء فَعْلَى وفَعْلانة بسبب الاختصاصِ العارضِ، وأن يرجعَ إلى أصلِ هذه الكلمةِ قبلَ الاختصاصِ، ويتعرَّف حالها، وذلك بالقياسِ على نظائرها من بابها؛ أي: فَعِلَ بالكسر، فإذا كانت ممنوعةً من الصرف؛ لتحقُّقِ وجود فَعْلَى فيها عُلِمَ أنَّ هذه الكلمةَ أيضاً في أصلها ما تحقَّقَ فيها وجودُ فَعْلَى، فيمتنعُ من الصرفِ أيضاً. انتهى[1].

اعلم أنَّهاهنا مذهبين: أحدُهما اشتراطُ انتفاءِ فَعْلانة، والآخرُ اشتراطُ وجودِ فَعْلَى، كما ذكر في «الكافية»[2]، وغيرها.

وصـرَّحَ المحقـقُ الرضـيُّ آخذاً من «شـرح المصنـف»: بـأنَّ الأولَ أَولى؛ لأنَّ الثانـيَ إذا دقَّـقَ فيـه النظـرَ يظهـرُ أنَّ اشـتراطَ وجـودِ فَعْلَـى إنَّمـا هـو لتحقيـقِ انتفاءِ فَعْلانـة، فـإذا كان الغـرضُ انتفاءَهـا لم يُحتَجْ إلى توسـيطِ وجـودِ فَعْلَى فيمـا تحقَّقَ

---

(١) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٤٣).

(٢) انظر: «الكافية» لابن الحاجب (ص: ١٣).

فيـه ذلـك الانتفـاءُ بوجـهٍ آخرَ كما فيمـا نحن فيـه، فإنَّ الاختصـاصَ يحقِّـقُ انتفاءَها بدون توسـيطِه[1].

فإذا تمهَّدَ هذا ظهرَ أنَّ مدارَ سؤالِ صاحب «الكشاف» على المذهبِ الثاني، وكذا جوابُه.

ومرادُ السيِّدِ السَّنَدِ قُدِّسَ سِرُّه في تحريرِ الجوابِ: هو أنَّ للمذهب الثاني ظاهراً وباطناً، فأمَّا الظاهرُ فهو اشتراطُ وجودِ فَعْلَى، وأمَّا الباطنُ فهو رجوعُه إلى انتفاءِ فَعْلانة، فجليُّ النظرِ يقتضي الصرفَ؛ لعدمِ فَعْلَى، ودقيقُ النظرِ يقتضي المنعَ؛ لانتفاءِ فَعْلانة، ولمَّا استحالَ اجتماعُهما وجب المصيرُ إلى الأصلِ قبلَ الاختصاصِ تقديراً، وهو القياسُ على نظائرها من بابها.

وأمَّا ما في «الكافية» جليُّ النظرِ، وقد ذهب إليه كثيرٌ من النُّحاة؛ لغفولهم عن دقيقِه، فلا يرِدُ على توجيه السيِّد السَّنَد قُدِّسَ سِرُّه أنَّه لا ينبغي حينئذٍ ماذكر في الكتبِ من أنَّه اختلفَ القومُ في (رحمن)، فمَن اشترطَ وجودَ فَعْلَى صرفَه على الإطلاقِ، ومَن اشترطَ انتفاءَ فَعْلانة منعَه عن الصرف.

هذا، وأمَّا ما يظهرُ من عبارة المصنف: (**والأظهرُ أنَّه غيرُ منصرفٍ وإنْحُظِرَ... إلى آخره**) بـ(إنْ) الوصليَّةِ التي تقتضي أولويَّةَ الحكمِ على تقديرِ عدمِ ما ذكرَ بعدَها؛ فهو أن يقال: إنَّه إذا فُرِضَ عدمُ منعِ الاختصاصِ؛ لوجود المؤنَّثِ كان عدمُ انصرافِه إلحاقاً له بالأغلبِ في بابه أَولى؛ لأنَّه إذا منعَ الاختصاصُ وجودَ مؤنَّثٍ له كان حالُه بالنظرِ إلى تحقُّقِ شرطِ الانصرافِ وعدمِه معلوماً، فيكون منصرِفاً على رأي مَن شرطَ وجود فَعْلَى غيرَ منصرفٍ على رأي مَن شرطَ انتفاءَ فَعْلانة، وأمَّا إذا لم يمنَعْ كان حالُه

---

(١) انظر: «شرح الرضي على الكافية» (١/ ١٥٨).

بالنظرِ إلى الشرطِ مجهولاً مشكوكاً فيه، فإذا كان عدمُ الانصرافِ مع العلمِ بحالِه أظهرَ كان أظهريَّةُ عدمِ انصرافِه حالَ كونِه مجهولَ الحالِ أَولى؛ لأنَّه حينئذٍ لا يحتاجُ إلى إلغاءِ الاختصاصِ العارضِ.

هذا، وأمَّا ما قاله المولى عصامُ الدِّين: من أنَّ المعنى عدمُ الانصرافِ أظهرُ وإن أوجبَ الاختصاصُ كونَه منصرفاً على مذهبٍ، وكونَه غيرَ منصرفٍ على مذهبٍ، وجعلَه مستويَ النسبةِ بالانصرافِ وعدمِه نظراً إلى المذهبين اللذين لا يترجَّحُ أحدُهما على الآخرِ إلحاقاً بما هو الأغلبُ في بابه؛ ففيه أنَّا لا نسلِّمُ أنَّ النظرَ إلى المذهبين جعلَه مستويَ النسبةِ بالانصرافِ وعدمِه.

بل النظرُ إلى كلِّ مذهبٍ يقتضي بطلانَ حكمِ الآخرِ، ولذا اختُلِفَ فيه، ولم يُجوَّز الأمران، كيف والتعارضُ من أحكامِ الأدلَّةِ دون المذهب؟ وأنَّه لا يدفعُ الإشكالَ؛ لأنَّه يلزمُ على مقتضى (إنْ) الوصليَّةِ أنَّه لو لم يجعله الاختصاصُ مستويَ النسبةِ بل جعلَ نسبتَه بأحدِهما راجحاً كان أظهريَّةُ عدمِ الانصرافِ أَولى، وأنَّه لا يدفعُ استدراك ذكرِ انتفاءِ فَعْلانة؛ إذ لو قيل: (وإن حظرَ اختصاصُه باللهِ أن يكونَ له مؤنَّثٌ على فَعْلَى) كان أخصرَ وأدلَّ على المقصودِ؛ لأنَّه يفيدُ أنَّ عدمَ الانصرافِ مع وجودِ مقتضِي الانصرافِ أظهرُ، فكيف إذا استوى المقتضِيان؟ فليتأمَّل.

قوله: (إلحاقاً لما هو الغالبُ في بابِه) وهو فَعْلان صفةً، فإنَّ الغالبَ فيه فَعْلَى. في «شرح الألفية» للسيوطي: أنَّ ما مؤنَّثُه فَعْلانة لم يجئ إلا أربعةَ عشرَ لفظاً(١).

---

(١) هي: ندمان، وسيفان للرجل الطويل، وحبلان للممتلئ غضباً، ويوم دخنان فيه كدرة وسواد، ويوم سخنان حار، ويوم صحيان لا غيم فيه، وبعير صوحان يابس الظهر، ورجل علان صغير حقير، وقشوان دقيق الساقين، ومصان لئيم، وموتان ضعيف الفؤاد، ونصران أي: نصراني، وخمصان، وكبش أليان. انظر: «المطالع السعيدة» للسيوطي (١/ ١٦٧ ـ ١٦٨).

وإنَّما قال: (الأظهر)؛ لأنَّ كونَ الأصلِ في الاسم الصرفَ يقتضي صرفَه، لكنَّ رعايةَ ما هو الغالبُ في نوعه أَولى من رعايةِ ما هو الأصلُ في جنسِه؛ إذ فعلان صفةٌ من فَعِلَ بالكسر لم يجئ منه ما مؤنَّثُه فَعْلانة إلا ما رواه المرزوقيُّ من خَشْيان وخَشْيانة[1]، أو لأنَّ الإلحاقَ بما هو الأصلُ في الصفاتِ وهو الفرقُ بين المذكَّر والمؤنَّث بالتاءِ يقتضي انصرافَه إلا أنَّ الإلحاقَ بما هو الأصلُ في نوعِه أظهرُ من الإلحاقِ بما هو الأصلُ في جنسِه.

هذا، وقد قالوا: إنَّ الحملَ على الغالبِ في قوَّةِ الواجبِ.

ولهذا قال صاحبُ «الكشف»: قيل: الحقُّ أنَّ الأغلبَ لا يقابلُه شيءٌ، والأصلُ في هذا النوعِ خاصةً المنعُ.

وردَّ ذلك: بأنَّ الأغلبيَّةَ تستدعي الاستقراءَ الأكثريَّ، وهو متعذِّرٌ، ودعوى أصالةِ المنعِ في هذا النوعِ خاصَّةً دعوى بلا دليلٍ، وأصالةُ الصرفِ في الأسماءِ كنَدْمان، وهو من أخواتِ رحمن من المسلَّمات، فكان كالضروريِّ الذي لا يقبلُ التشكيكَ.

وقوله: (**أنَّ الأغلبَ لا يقابلُه شيءٌ**) يقتضي أنْ لا يمنعَ اسمٌ من الصرفِ أصلاً، فلا يقابلُه شيءٌ من اجتماعِ العلَّتَين فيه.

وأنت خبيرٌ بأنَّ ردَّ الأغلبيَّةِ بدعوى تعذُّر الاستقراءِ غيرُ صحيحٍ؛ لأنَّ أئمَّةَ اللغةِ أطبقُوا على هذا الاستقراءِ، فيجبُ الاعتمادُ عليهم، وإلا لَما صحَّ الاستدلالُ بالاستقراء أصلاً؛ إذ كلُّ استقراءٍ يمكنُ أن يُمنَعَ بهذا الوجهِ.

ولا نسلِّمُ أنَّ نَدْمان من أخواته منصرفٌ، فإنَّه صفةٌ من نَدِمَ بالكسر نَدَامةً، بل هو غيرُ منصرفٍ كعَطْشان، ومؤنَّثه نَدْمَى كعَطْشَى، وإنَّما المنصرفُ نَدْمان بمعنى

---

(١) انظر: «شرح ديوان الحماسة» للمرزوقي (ص: ٢٦).

المنادِمِ في الشرابِ، فلا يعرفُ فَعْلان من فَعِلَ بالكسر إلا وهو غيرُ منصرفٍ كما ذكره المحققُ التفتازانيُّ.

وأمَّا دعوى أصالةِ المنعِ في هذا النوعِ خاصَّةً فثابتةٌ بالاستقراءِ المذكورِ، وادِّعاءُ كونِها دعوى بلا دليلٍ ممَّا لا وجهَ له، وما ذكره من أصالةِ الصرفِ في الأسماءِ مسلَّمٌ، لكنْ لا على الوجهِ الكليِّ، بل على الوجهِ الأكثريِّ ضرورةَ أنَّ الاستقراءَ دلَّ على أنَّ الأصلَ في هذه الأسماءِ خاصَّةً هو منعُ الصَّرْفِ، وبهذا ظهرَ أنَّ قولَه: (الأغلبُ لا يقابلُه شيءٌ) لا يقتضي صرفَ جميعِ الأسماءِ، فإنَّ الأغلبَ في تلك الأسماءِ المخصوصةِ هو منعُ الصَّرفِ وإن كان الأغلبُ في سائر الأسماء الصرفَ، فليتأمَّل.

قوله: (مُولِي النِّعَمِ)؛ أي: مُعطِيها.

قوله: (بشَرَاشِرِه) في «القاموس»: الشَّراشِرُ: النَّفْسُ، والأثقالُ، والمحبَّةُ، وجميعُ الجسَدِ[1]، والكلُّ يناسبُها هنا، ومفردُه: شَرْشَرةٌ بالفتح.

قوله: (إلى جَنابِ القُدسِ) الجناب: الفِنَاءُ[2]، وما قرُبَ من محلَّةِ القوم وبلدِهم، ويُكنَى به عن الذاتِ تعظيماً، وإلا فهو عزَّ وجلَّ منزَّهٌ عن الجنابِ بالمعنى اللغويِّ تنزُّهَه عن الجهةِ والمكانِ، والمرادُ: الجنابُ المقدَّسُ عن شائبةِ النقصِ كما يقال: حاتمُ الجُودِ، فإنَّه يضافُ الموصوفُ إلى المعنى المشتقِّ منه الوصفُ مبالغةً في ثبوتِ ذلك الوصفِ له، واللهُ تعالى أعلمُ.

قوله: (ويتمسَّكُ بحبلِ التوفيقِ)؛ أي: ويصيرُ ذلك العلمُ سبَباً لأنْ يتمسَّكَ بالتوفيق الإلهيِّ الذي هو كالحبلِ المتينِ في أنَّ مَن تشبَّثَ به فقد استمسكَ بالعروةِ الوُثْقَى لا انفصامَ لها.

---

(١) انظر: «القاموس المحيط» للفيروزأبادي (مادة: شرر).

(٢) انظر: «تاج العروس» (٢/ ١٩١).

قوله: (ويَشغَلُ) بفتح حرف المضارعة من الشَّغْلِ[1]، لا مِن الإشغالِ على الأفصحِ؛ أي: ويجعلُ سرَّه؛ أي: روحُه الذي هو من عالمَ السرِّ والأمرِ مشغولاً بذكرِه بأنْ لا يكونَ في قلبِه إلا ذكرُ اللهِ.

قوله: (والاستمدادِ) عطفٌ على (ذِكرِه)؛ أي: ولا يستمدُّ بقلبِه إلا مِن اللهِ، ولا يستعينُ إلا إيَّاه.

قوله: (عن غيرِه) يتعلَّقُ بقوله: (يشغَلُ)، ومعنى شُغِلَ عنه: أعرَضَ عنه؛ أي: يجعلُ سرَّه مُعرِضاً عن غيرِه بسببِ قصرِه على ذكرِه، والاستمدادِ به.

* * *

---

(١) انظر: «المعجم الوسيط» (١/ ٤٨٦)، و«لسان العرب» (١١/ ٣٥٥) (مادة: شُغُل).

﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ الحمـدُ: هـو الثنـاءُ علـى الجميـلِ الاختياري مـن نعمةٍ أو غيرهـا. والمـدحُ: هـو الثناءُ علـى الجميل مطلقـاً، تقول: حمـدتُ زيداً علـى علمـه وكرمـه، ولا تقـولُ: حمدتـه على حسـنه، بـل مدحتُـه، وقيل: همـا أخوان.

والشكرُ: مقابلةُ النعمةِ قولاً وعملاً واعتقاداً، قال:

أفادَتْكُـمُ النُـعْـمَاءُ مـنـي ثلاثَةً يَـدي ولسـاني والضَّميـرَ المُحجَّبا

فهـو أعـمُّ منهمـا مـن وجـهٍ، وأخـصُّ مـن آخـر، ولمَّـا كان الحمـدُ من شُـعب الشـكر أشيـعَ للنعمـة، وأدلَّ علـى مكانهـا لخفـاء الاعتقـاد، ومـا في آداب الجـوارح مـن الاحتمـال جُعـلَ رأسُ الشـكر والعمـدةُ فيه، فقـال عليه الصـلاة والسـلام: «الحمـدُ رأسُ الشـكرِ، ومـا شـكرَ اللهَ مَـن لم يَحمـدُه».

والذمُ نقيضُ الحمد، والكفرانُ نقيضُ الشكر.

قوله: (الحمدُ هو الثناءُ على الجميلِ الاختياريِّ) هذا بيانٌ لمعناه اللغويِّ.

وأمَّـا معنـاه العُرفـيُّ: فهـو ينبـئُ عن تعظيـمِ المنعِمِ بسـبب كونِـه مُنعِمـاً، وهو الشـكرُ اللغويُّ.

ثـم لفـظُ (الحمـد) يجـوزُ أن يُحمَـلَ علـى المعنـى المصـدريِّ، وهو الإتيـانُ بما يـدلُّ علـى كـونِ المحمـودِ متَّصفـاً بالجميـلِ، وعلى المعنـى المبنـيِّ للفاعـل، وعلى المعنـى المبنـيِّ للمفعـول، وعلـى الأثـرِ المترتِّـبِ علـى المعنـى المصـدريِّ؛ أعنـي: الحاصـلَ بالمصـدرِ، وكـذا الثناءُ، فالتعريـفُ منطبقٌ علـى كلِّ واحدٍ من هـذه المعاني.

ولامُ الملكِ إمَّا لاختصاصِ المتعلِّق بكسر اللام بالمتعلَّق بفتح اللام، وإمَّا لاختصاص الصفةِ بالموصوفِ، وقد فصَّلنا ذلك البحثَ في حاشيتنا على «الحواشي الفتحية للآداب الحنفية» بما لا مزيدَ عليه.

ثم (الثَّناءُ) هو الذِّكرُ بالجميلِ، فلا يكونُ إلا باللسانِ، وقد يستعمَلُ بمعنى إظهارِ صفةِ الكمالِ كما ورد في الحديثِ: «لا أُحصِي ثَناءً عليكَ أنتَ كما أثنَيتَ على نفسِكَ»[1]، إمَّا حقيقةً فيهما، وإمَّا حقيقةً في الأولِ مجازاً في الثاني.

فلذا قال صاحبُ «الكشاف»: الحمدُ هو الثناءُ والنداءُ على الجميلِ[2]، فعقَّبَ الثناءَ بالنداءِ؛ ليكونَ نصًّا في المقصودِ؛ أعني: القول الجميل.

وتصرَّفَ فيه المصنفُ بحذفٍ وزيادةٍ حيثُ حذفَ فيه النداءَ، وزاد قيدَ (الاختياريِّ).

أمَّا وجهُ الحذفِ فهو أنَّه إن أريدَ بـ(الثناء) الواقع في تعريفِ الحمدِ المعنى الأولُ بناءً على ما ذهبَ إليه بعضُهم ـ منهم صاحبُ «الكشاف» ـ من اختصاصِ الحمدِ بما يكونُ باللسان فالثناءُ يدلُّ عليه، فيكونُ قيدُ النداءِ مستدرَكاً نظراً إلى أصلِ المعنى، وإن أريدَ المعنى الثاني بناءً على ما ذهب إليه المحقِّقون من أنَّ حقيقةَ الحمدِ إظهارُ الصفاتِ الكماليَّة، وذلك قد يكونُ بالقول، وقد يكونُ بالفعلِ، وهذا أقوى؛ لكون دلالةِ الفعلِ قطعيَّةً كما حقَّقه السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سِرُّه[3]، فلا بدَّ حينئذٍ من حذفِ ما

---

(١) رواه مسلم في «صحيحه» كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود (٤٨٦) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) انظر: «الكشاف» للزمخشري (١/ ٨).

(٣) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٤٦).

يدلُّ على اختصاصِه باللسانِ، فقيدُ النداءِ واجبُ الحذفِ حذَراً عن لزومِ الاستدراكِ على تقديرٍ، وعن لزومِ انتقاضِ التعريفِ عكساً على تقديرٍ.

ثم الثناءُ بأيِّ معنىً أُخِذَ أكثرُ استعماله في الخيرِ، وقد جاء في الشرِّ كما في قوله ﷺ: «مَن أثنَيتُم عليه خيراً وجَبَتْ له الجنَّةُ، ومَن أثنَيتُم عليه شرًّا وجَبَتْ له النارُ»[1]، فهو قليلٌ ومحمولٌ على ضربٍ من التأويلِ كالمشاكَلةِ، فلا ورودَ لما قيل: قد جاء الثناءُ بمعنى الذِّكرِ مطلقاً، فلا بدَّ من التنصيصِ بلفظِ (الجميل) أيضاً.

وأمَّا وجهُ زيادةِ قيد (الاختياريِّ) فلأنَّهم قد اتَّفقوا على أنَّ المحمودَ عليه لا بدَّ أن يكونَ فعلاً اختياريًّا للمحمودِ، حتى قال السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سِرُّه في «حاشية الكشاف»: إنَّما تركَ قيدَ (الاختياريِّ) في تفسيرِ معنى (الحمد) إمَّا اعتماداً على الأمثلةِ، فإنَّها اختياريَّةٌ، وإمَّا لأنَّه أرادَ الفعلَ الجميلَ، فهو بالاختيارِ[2].

والمصنفُ رحمه الله بزيادةِ هذا القيدِ استغنى عن الاعتذارِ المنافي لمقام التعريفِ.

فإن قيل: إذا خُصَّ الحمدُ بالأفعالِ الاختياريَّةِ يلزمُ أن لا يُحمدَ اللهُ تعالى على صفاته الذاتيَّة كالعِلْمِ، والقدرةِ، والإرادةِ، سواءٌ جُعِلَت عينَ ذاتِه، أو زائدةً عليه.

فالجوابُ عنه:

أمَّا أوَّلاً: فهو تلك الصفاتُ؛ لكون ذاتِه تعالى كافياً فيها، أو لكونِها مبادئَ أفعالٍ

---

(١) رواه البخاري في «صحيحه» كتاب الجنائز، باب ثناء الناس على الميت (١٣٦٧)، ومسلم في «صحيحه» كتاب الجنائز، باب فيمن يثنى عليه خير أو شر من الموتى (٩٤٩)، واللفظ له، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٤٦).

اختياريَّةٍ تترتَّبُ عليها، نزلَت منزلةَ أفعالٍ اختياريَّةٍ يستقلُّبها فاعلُها على ما حقَّقه السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سِرُّه في تصانيفه.

وأمَّا ثانياً: فهو أنَّ المرادَبكونِ المحمودِ عليه أمراً اختياريًّا كونُ المحمودِ فاعلاً بالاختيارِ وإن لم يكنْ مختاراً في المحمودِ عليه، أو كونُ المحمودِ عليه بحيثُ يكونُ للاختيارِ مدخلٌ في تحقُّقِه في بعض الموادِّ، وإن لم يتحقَّقْ بالاختيارِ في الموادِّ الأُخَر، فيكونُ قوله: (هو الثناءُ على الجميلِ الاختياريِّ) بمعنى الجميلِ الذي من شأنِه أن يحصلَ بالاختيارِ وإن لم يكن اختياراً في بعضِ الصُّوَر.

ويؤيِّدُه قولُ المصنف: (تقولُ: حمِدتُ زيداً على علمِه وكرَمِه)، فإنَّ فيه إشارةً إلى أنَّ كلَّ واحدٍ من العلمِ والكرَمِ جميلٌ اختياريٌّ؛ لحصوله بالاختياريِّ، فإنَّ طريقَ حصولِ العلمِ وسببَ فيضانِه من المبدأ اختياريٌّ، وآثارُ الكرمِ وثمراتُه اختياريَّةٌ وإن كان العلمُ في نفسِه كيفيَّةً انفعاليةً فائضةً من الله تعالى، وليس من أفعال النفسِ الاختياريَّة، وكذا الكرَمُ صفةٌ غريزيَّةٌ جُبِلَ عليها الإنسانُ لا اختيارَ له فيها.

ويمكنُ أن يُمنَعَ كونُ الثَّناءِ الواقعِ بمقابَلتِها حمداً، بل هو تجوُّزٌ من قَبيلِ ذكرِ الخاصِّ وإرادةِ العامِّ، فإنَّه تعالى كما يُمدَحُ على صفاتِ فعلِه كالخَلقِ والرِّزقِ يُمدَحُ أيضاً على صفاتِ ذاتِه كالعلمِ والقدرةِ، ولا يُحمَدُ إلا على صفاتِ فعلِه، فذُكِرَ الحمدُ الخاصُّ، وأريد به المدحُ العامُّ، واللهُ أعلمُ بحقيقةِ المرامِ(١).

---

(١) لقد قسم الإمام الكفوي في كتاب «الكليات» الحمد إلى أقسام، فقال: وأنواع الحمد من جهة التقسيم والإعراب هي:

ـ **الحمد اللغوي**: هو الوصف الجميل على جهة التعظيم والتبجيل باللسان وحده.

ـ **الحمد العرفي**: هو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعماً أعم من أن يكون فعل اللسان والجنان والأركان. =

فإن قيل: إذا اعتبرَ في مفهومِ الحمدِ كونُه في مقابَلةِ الجميلِ الاختياريِّ كيف يستقيمُ ما شاع بينَ القوم من أنَّه تعالى يستحقُّ الحمدَ لذاتِه كما يستحقُّه لصفاته؟

فالجواب: أنَّ استحقاقَه الحمدَ لذاتِه معناه استحقاقُه لذاته المستجمِعِ لجميعِ صفاتِه الذاتيَّة والفعليَّة، فإنَّ ذاتَه تعالى لمَّا كان كافياً في اتِّصافه بها صار استحقاقُه الحمدَ لها بمنزلةِ استحقاقِه إياه لذاته.

وملخَّصُه: أنَّ استحقاقَه تعالى للحمدِ بإزاءِ فعلِه الاختياريِّ وصفٌ تقتضيه ذاتُه تعالى كسائر الصفات الكماليَّة؛ إذ لا فاعلَ في الوجودِ إلا هو، وإنَّ كلَّ ما يفعلُه فهو جميلٌ وحسنٌ؛ لما تقرَّرَ في محلِّه من أنَّ دخولَ الشرِّ في القضاءِ إنَّما هو بالتَّبَعِ، فثناؤنا عليه وتعظيمُنا إياه وإن كان مُعلَّلاً بذلك الفعلِ لكونِه باعثاً له إلا أنَّ استحقاقَه لذلك التعظيمِ وصفٌ ذاتيٌّ له، فليتأمل.

بقي أنَّ المصنفَ رحمه الله تركَ في تعريفِ (الحمد) قيدَين شاع اعتبارُهما فيه:

أحدُهما: المحمودُ به؛ لكونه ركناً كالمحمودِ عليه.

والثاني: كونُه على جهةِ التعظيمِ، احترازاً عن الاستهزاءِ.

فالشائعُ في تعريفِه هو: الوصفُ بالجميلِ على الجميلِ الاختياريِّ على جهة التعظيمِ.

= ـ **الحمد القولي**: هو حمد اللسان وثناؤه على الحق بما أثنى به على نفسه على ألسنة الأولياء والأنبياء والرسل.

ـ **الحمد الفعلي**: هو الإتيان بالأعمال البدنية ابتغاء لوجه الله.

ـ **الحمد الحالي**: هو ما يكون بحسب الروح والقلب، كالاتصاف بالكمالات العلمية والعملية والتخلق بالأخلاق الإلهية والنبوية. انظر: كتاب «الكليات» (١/ ٣٦٧).

وإنَّما تـرك المصنـفُ هذيـن القيديـن؛ لأنَّه أخـذَ الثنـاءَ بـدلَ الوصـفِ، والثناءُ يـدلُّ عليهمـا دونَ المحمـودِ عليه مـن نعمـةٍ أو غيرِها؛ أي: سـواءٌ كان ذلـك الجميلُ الاختيـاريُّ الـذي يقع محمـوداً عليه إنعامـاً، أو غيرَه، فكلمـةُ (مِن) بيانيَّـةٌ[1]، والمرادُ بالنِّعمـةِ: الإنعامُ مجـازاً، أو بحذف المضـافِ؛ لأنَّ المحمودَ عليه لا بـدَّ أن يكونَ من الأفعـالِ الاختياريَّـة، والنِّعمـةُ ليسـت فعلاً أصلاً فضـلاً عـن أن يكـونَ اختياريًّا، كذا قـال أصحابُ الحواشـي.

هـذا، وفـي «الكشـاف» في تفسـير (سـورة المزمـل): النَّعْمـةُ بالفتـح: التَّنعُّمُ، وبالكسـر: الإنعامُ[2]، وبالضم: المسـرَّةُ[3]، فـلا حاجةَ إلى ارتكاب التجـوُّزِ، فافهم.

ومقصـودُ المصنـفِ من ذلـك البيانِ الإشـارةُ إلـى أنَّ المحمودَ عليـه ـ أي: ما يقـعُ الحمـدُ بإزائـه ـ وإن وجـبَ أن يكـونَ فعـلاً اختياريًّـا إلا أنَّـه أعمُّ مـن أن يكونَ مـن قَبيـل الفواضـلِ أو الفضائل، وفيه المـرادُ على ما في «التفسـير الكبيـر»: من أنَّ الحمـدَ مختـصٌّ بالإنعـامِ مطلقاً، وأمَّا الشـكرُ فهـو ثناءٌ فـي مقابلةِ الإنعـامِ الواصلِ إلى الشـاكرِ[4]، فليتأمَّل.

قوله: (والمدحُ: هو الثناءُ على الجميلِ مُطلَقاً) ولمَّا فسَّرَ المصنفُ الحمدَ، وكان كلٌّ من المدحِ والشكرِ قريباً منه في المعنى، وقريناً له في الاستعمالِ ناسبَ أن يُفسِّرَ كلًّا منهما على وجهٍ يُظهِرُ النسبةَ بين الثلاثةِ، فعقَّبه بتفسيرِ المدحِ؛ لاتِّحادهما في

---

(١) ينظر في معاني (من) كتاب «الكليات» (١/ ١٣٤٠).

(٢) انظر: «الصحاح في اللغة» (٢/ ٢١٩)، و«تاج العروس» (٣٣/ ٥٠٢).

(٣) انظر: «الكشاف» للزمخشري (٤/ ٦٤٠).

(٤) انظر: «مفاتيح الغيب» للفخر الرازي (١/ ١٩١).

الحروفِ الأصولِ، ثم بالشُّكر، فقال: (والمدحُ: هو الثناءُ على الجميلِ مُطلَقاً)؛ أي: غيرَ مقيَّدٍ بكونِه اختياريًّا فالممدوحُ عليه أعمُّ من أن يكونَ اختياريًّا، أو غيرَ اختياريٍّ، بخلاف المحمودِ عليه.

ثم استشهدَ عليه بقوله: (تقولُ: حمِدتُ زيداً على علمِه وكرَمِه)، والعلمُ من الفضائل، والكرمُ من الفواضلِ، وكلٌّ منهما اختياريٌّ:

أمَّا العلمُ فلأنَّ المرادَ به العلمُ الكَسْبيُّ الحاصلُ بمباشرةِ أسبابِه بالاختيارِ، وإن كان نفسُه كيفيَّةً انفعاليَّةً فائضةً من المبدأ الفيَّاضِ، وأمَّا العلمُ الضروريُّ فلا يمدحُ به المرءُ، فلا يقالُ: حمِدتُ زيداً على علمِه بأنَّ الواحدَ نصفُ الاثنين، وبأنَّ السماءَ فوقَنا.

وأمَّا الكرمُ فلأنَّ المرادَ منه الإنعامُ والعطاءُ الذي هو أثرُ الكرَمِ وثمرتُه، ولا شكَّ أنَّه فعلٌ اختياريٌّ وإن كان نفسُ الكرمِ صفةً غريزيَّةً جُبِلَ عليها الإنسانُ كما تقدَّم، وهذا استشهادٌ على عمومِ متعلِّقِ الحمدِ للنِّعمةِ وغيرِها.

ثم استشهدَ على كونِه اختياريًّا بقولِه: (ولا تقولُ: حمِدتُه على حُسنِه)، وذلك لأنَّ الحُسنَ ليس فعلاً، ثم أشارَ إلى كونِ متعلَّقِ المدحِ الجميلِ مطلقاً غيرَ مقيَّدٍ بالاختياريِّ بقوله: (بل مدَحتُه)؛ أي: بل تقولُ: (مدَحتُه على حسنِه)، إلا أنَّه لا يدلُّ على أعميَّةِ متعلَّقِ المدحِ وعدمِ اختصاصِه بغيرِ الاختياريِّ؛ لأنَّه لا يعلمُ منه أنَّه يقعُ بإزاءِ الاختياريِّ أيضاً، فلا بدَّ أن ينضمَّ إلى قولِه: (حمِدتُ زيداً على علمِه وكرَمِه ومدَحتُه)، إلا أنَّه لمَّا كان غرضُه الردَّ على مَن قال بترادُفِهما حيثُ عقَّبَه بتمريضِ القولِ بالترادفِ اكتفى ببيانِ مادَّةِ الافتراقِ من جانبٍ واحدٍ؛ إذ يكفي ذلك في حصولِ هذا الغرضِ.

ويقال: إنَّه اكتفى في ذلك بكونه مسلَّماً مفروغاً عنه؛ إذ لم يقل أحدٌ باختصاصِ المدحِ بغير الاختياريِّ.

وأمَّا ما يقال: من أنَّه لمجرَّدِ إثباتِ أنَّ الحمدَ هو الثناءُ على الجميلِ الاختياريِّ فيأباه الفصلُ بين تعريفِ الحمدِ وبينَه بتعريف المدحِ، إلا أن يقال: قوله: (بل مدحتُه) يستدعي معرفةَ المدحِ كما أفاده بعضُ المحقِّقين.

قولـه: (وقيـل: هما أَخَـوانِ) القائلُ صاحبُ «الكشـاف»؛ أي: الحمـدُ والمدحُ أخَوانِ.

نقـل عـن المصنفِ هاهنا حاشـية، وهـي قولـه: أي مترادفـان؛ لاختصاصهما بالأفعـالِ الاختياريَّـةِ، وهـو اختيـارُ صاحـبِ «الكشـاف» فـي تفسـيرِ قولـه تعالى: ﴿حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ﴾ [الحجرات: ٧] حيـثُ قـال: لا يمـدحُ شـيءٌ بفعـلِ غيـرِه، والمـدحُ بالحسـنِ والجمـالِ مـؤوَّلٌ[1]، وهو قـولُ المعتزلـةِ ومذهـبُ علمائهم في الأصـولِ. انتهـى.

ووافقـه السـيِّدُ السَّـنَدُ قُدِّسَ سِـرُّه في هذا التفسـير حيـثُ قال في تفسـيرِ قوله: (الحمـدُ والمـدحُ أخَـوانِ)؛ أي: مترادفـان، ويـدلُّ على ذلـك أنَّه قال فـي «الفائق»: الحمـدُ هـو المـدحُ، والوصـفُ بالجميـلِ[2]، وأنَّـه جعلَهاهنـا نقيضَ المـدحِ؛ أعني الذمَّ، ونقيضـاً للحمدِ.

لا يقال: نقيضُ المدحِ هو الهَجْوُ، لا الذمُّ.

لأنَّـا نقول: المـدحُ يطلقُ على الثناءِ الخـاصِّ؛ أي: الوصفِ بالجميـلِ، ويقابلُه

---

(١) «الكشاف» للزمخشري (٤/ ٣٦٢).

(٢) انظر: «الفائق» للزمخشري (مادة: حمد) (ص: ٣١٤).

الـذمُّ، وقـد يخـصُّ بعَـدِّ المآثِـرِ، ويقابلُـه الهَجْـوُ؛ أي: عَـدُّ المثالـبِ، والـكلامُ في المعنـى الأولِ. انتهى[1].

واعتُـرِضَ عليـه بـأنَّ مـا نقلَـه مـن «الفائـق» لا يدلُّ علـى التـرادف؛ لجـوازِ أن يكـونَ المـدحُ أعـمَّ، ويكـونَ حملُـه عليـه مـن حمـلِ الخـاصِّ علـى العـامِّ كمـا في قولـك: الإنسـانُ هو الحيـوانُ.

وأمَّا ما قيل: من أنَّه يأباه مقامُ التعريفِ؛ لاشتراطِ المساواةِ فيه.

ففيه أنَّه قد عرفتَ فيما سبقَ أنَّه تعريفٌ لغويٌّ، لا عُرفيٌّ حتى يشترطَ المساواةُ فيه، فتأمل.

واعتُرِضَ أيضاً على ما ذكرَه من أنَّه جعلَ الذمَّ نقيضاً للحمدِ: أنَّه يجوزُ أن يكونَ النقيضُهاهنا بالمعنى اللغويِّ؛ أي: بمعنى ما لا يُجامِعُه، والذمُّ لا يُجامِعُ شيئاً منهما، ولذا جعلَه المصنفُ أيضاً نقيضاً للحمدِ مع أنَّه قائلٌ بعمومِ المدحِ.

ومرَّضَه المصنفُ؛ لعدم مساعدةِ الاستعمالِ له، ولذا فسَّرَ المحققُ التفتازانيُّ الأخوَّةَ هاهنا بالتلاقي بينَهما في الاشتقاق الكبير، لا الترادُفِ.

قال: ويشهدُ له أنَّ الشائعَ في كتبه أنَّ المرادَ بكون اللفظين أخوَين أن يكونَ بينَهما اشتقاقٌ كبيرٌ بأنْ يشترِكا في الحروفِ الأصولِ من غير ترتيبٍ كالحمدِ والمدحِ، والجذْبِ والجبْذِ، أو أكبرُ بأنْ يشترِكا في أكثرِ الحروفِ فقط كالفَلْقِ والفَلْجِ والفَلْذِ، مع اتِّحادٍ في المعنى كما بينَ الأوَّلين، فإنَّ معناهما الشقُّ، أو تناسُبٍ كما بينَ أحدِ الأوَّلَينِ والثالثِ، فإنَّ الفَلْذَ بمعنى: القطعِ، وهو يناسبُ الشَّقَّ.

وردَّه السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سِرُّه: بأنَّ ما ذكرَه من الدليلين، وهما ما نقلَه عن

---

(١) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٤٦).

«الفائق»، وما ذكرَه من جعلِه الذمَّ نقيضاً للحمدِ، وقد عرفتَ ما في ذينِكَ الدليلين.

وقال التفتازانيُّ أيضاً: إنَّ الحمدَ مخصوصٌ بالجميلِ الاختياريِّ، والمدحُ يعمُّه وغيرَه، يقال: مدحتُ اللؤلؤَ على صفائه، ولا يقال: حمِدتُه، فاختِيرَ هاهنا الحمدُ على المدحِ؛ ليشعرَ بالاختيارِ، وعلى الشكرِ؛ ليتناولَ الفضائلَ والفواضلَ.

وردَّ السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سِرُّه أيضاً: بأنَّ المصرَّحَ في تفسيرِ قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [الحجرات: ٧] بأنَّ المدحَ لا يكونُ بفعلِ الغيرِ، وتأوَّلَ التمدُّحَ بالجمالِ وحسنِ الوجهِ، فالمدحُ عنده أيضاً مخصوصٌ بالاختياريِّ[1].

هـذا، ثـمَّ إنَّـه على تقديـرِ الترادفِ ذلـك إمَّا باعتبـار عدمِ اعتبـارِ قيـدِ الاختياريِّ فـي الحمـدِ أيضـاً كما يـدلُّ عليـه ظاهرُ عبـارة «الكشـاف»، و«الفائـق»، وإمَّـا باعتبار ذلـك القيـدِ فـي المدحِ أيضـاً كما صـرَّحَ به في تفسـيرِ قولـه تعالـى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [الحجـرات: ٧] حيـثُ قـال: وكلُّ ذي لـبٍّ، وراجـعٍ إلـى بصيـرةٍ وذهـنٍ لا يخفـى عليـه أنَّ الرجـلَ لا يُمـدَحُ بغيـرِ فعلِـه، وحمـلُ الآيـةِ علـى ظاهرِهـا يؤدِّي إلـى أنْ يُثنَـى عليهـم بفعـلِ اللهِ، وقد نفـى اللهُ هذا عـن الذين أنزل فيهـم: ﴿وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُوا۟ بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا۟﴾ [آل عمـران: ١٨٨].

فإن قلت: فإنَّ العربَ تمدحُ بالجمالِ وحسنِ الوجوهِ، وذلك فعلُ اللهِ تعالى، وهو مدحٌ مقبولٌ عند الناس، غيرُ مردودٍ.

قلت: الذي سوَّغَ ذلك لهم أنَّهم رأَوا حُسنَ الرُّواءِ، ووسامةَ المنظرِ في الغالبِ يُسفِرُ عن مَخبَرٍ رضيٍّ، وأخلاقٍ محمودةٍ، ومن ثمَّةَ قالوا: أحسنُ ما في الدَّميمِ وجهُه، فلم يجعلوه من صفاتِ المدحِ لذاتِه، ولكن لدلالتِه على غيرِه.

---

(١) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٤٦).

علـى أنَّ مِـن محقِّقـة النقَّـاد وعلمـاء المعانـي مَـن دفـعَ صحَّـةَ ذلـك، وخطَّـأَ المـادحَ به، وقصرَ المـدحَ على النعتِ بأمَّهـاتِ الخيرِ، وهي الفصاحةُ، والشـجاعةُ، والعـدلُ، والعفَّـةُ، ومـا يتشـعَّبُ منهـا، ويرجـعُ إليهـا، وجعـلَ الوصـفَ بالجمـالِ والثَّـروةِ وكثـرةِ الحفَـدةِ والأعضـاد وغيـرِ ذلك ممَّـا ليس للإنسـان فيه عمـلٌ غلَطاً ومخالفـةً عـن المعقـول. انتهى[1].

قوله: (والشُّكرُ مُقابَلةُ النِّعمةِ) من إضافةِ المصدرِ إلى المفعولِ؛ أي: مقابَلةُ المنعَمِ عليه، ومكافأتُه الإنعامَ الواصلَ إليه من جهةِ المنعِمِ **(قولاً)**؛ أي: مقابلةَ قولٍ بأن يثنيَ [على] المنعِمِ بلسانه، **(وعمَلاً)**؛ أي مقابلةَ عمَلٍ بأنْ يعظِّمَه ويخدمَه بجوارحه، **(واعتقاداً)**؛ أي: مقابلةَ اعتقادٍ بأنْ يعتقدَ اتِّصافَه بصفاتِ الكمالِ، ويحبَّه بقلبِه لأجلِ إنعامِه، فيكونُ (قولاً) و(عملاً) و(اعتقاداً) منصوباتٍ على المصدريَّةِ.

وحاصله جعلُ المنعَمِ عليه كلًّا من القولِ والعملِ والاعتقادِ مقابِلاً للنِّعمةِ، كذا في أكثر النسخ.

قيـل: وعلـى هـذه النسـخةِ يحتـاجُ إلـى القـولِ بالتسـامحِ، فـإنَّ الشـكرَ أحـدُ الأمـورِ الثلاثـةِ المقابِلـةِ للنِّعمـة، لا المقابَلـةُ المذكـورةُ، وإلـى القـولِ بإضافـةِ المصـدرِ إلى المفعـولِ الثانـي، وتقديمه علـى المفعـولِ الأولِ، وكلٌّ منهما لا يليقُ بمقـام التعريـفِ. انتهـى.

وفيه أنَّ مثلَ هذا التسامحِ لا يخلُّ بمقام التعريفِ؛ لظهورِ المرادِ، وأمَّا كونُه من إضافةِ المصدرِ إلى المفعول الثاني وتقديمِه على المفعولِ الأولِ فغيرُ مسلَّمٍ، بل هو من إضافةِ المصدرِ إلى المفعولِ، وقوله: (قولاً) وما عُطِفَ عليه نصب على المصدريَّة كما قرَّرناه، فليتأمَّل.

---

(١) انظر: «الكشاف» للزمخشري (٤/ ٣٦٢).

ومنهم مَن جعلَ قولَه: (مقابلة النِّعمة) بصيغة اسم الفاعل المضافِ إلى الضميرِ، ويؤيِّده ما في بعض النسخ: (والشُّكرُ في مقابلةِ النِّعمةِ)، فعلى هذا يكونُ قوله: (قولاً) و(عملاً) و(اعتقاداً) أحوالاً من ضميرِ الظرفِ الراجعِ إلى الشُّكرِ، فافهم.

ثم إنَّ الواقعَ في أكثر النسخ هنا الواوُ الواصلةُ، وفي ذلك إشارةٌ إلى اجتماعِ الأقسامِ الثلاثةِ، واشتراطِ كلٍّ منهما بالآخر، بأنْ لا يخالفَه؛ لئلَّا يكونَ سخريةً واستهزاءً.

وأمَّا توهُّمُ أن يكونَ الشكرُ مجموعَ الأمورِ الثلاثةِ، لا كلَّ واحدٍ منها فمندفعٌ بأن يحملَ التركيبُ على تقسيمِ الكليِّ إلى الجزئيِّ كقولهم: الكلمةُ: اسمٌ وفعلٌ وحرفٌ؛ أي: منقسمةٌ إلى هذه الأقسامِ، لا على تقسيمِ الكلِّ إلى الأجزاءِ كقولهم: السَّكَنْجَبِينُ[1]: خَلٌّ وعسلٌ وماءٌ، بقرينة ما سيأتي من بيانِ النسبةِ بينَه وبينَ الحمدِ والمدحِ؛ لأنَّ النسبةَ المذكورةَ تقتضي التصادقَ من الطرفين، والشكرُ بمعنى المجموعِ لا يصدقُ على الحمدِ الذي هو فعلُ اللسانِ وحدَه قطعاً.

وفي بعض النسخ: (أو) الفاصلةُ بدلَ الواو الواصلةِ، وهو الظاهرُ.

قوله: (قال[2]: أفادَتْكم النَّعْماءُ منِّي ثلاثةً يَدِي ولساني والضميرَ المُحَجَّبَا)

قاله أعرابيٌّ حين سألَ عليًّا رضي الله عنه، فأعطاه درهماً، فرأى رضي الله عنه في وجهِ الكراهةَ، ولم يكنْ معَه إلا دِرعُه، فأعطاه، فقال الأعرابيُّ هذا البيتَ، كذا أفاده بعض المحقِّقين.

---

(١) **السَّكَنْجَبِينُ**: شراب مركب من حامض وحلو. انظر «المعجم الوسيط» (١/ ٤٤٠).

(٢) ذكره الخطابي في «غريب الحديث» (١/ ٣٤٦)، وأبو هلال العسكري في «الفروق اللغوية» (ص: ٢٠٢) دون نسبة.

ومعناه: أفادَتْكم إنعاماتُكم عليَّ لعِظَمِها لديَّ استيفاءَ الأنواعِ الثلاثةِ للشكر، وهي المكافأةُ باليدِ، ونشرُ المحامدِ باللسانِ، ووقفُ الفؤادِ على المحبَّةِ والاعتقادِ، وبالغَ في ذلك حتَّى جعلَ المواردَ الثلاثةَ واقعةً في مقابَلةِ النَّعماءِ مِلْكاً لأصحابها، كأنَّه قال: يدي ولساني وقلبي لكم، فليس في القلبِ إلا نُصْحُكم ومحبَّتُكم، ولا في اللسانِ إلا ثناؤُكم ومحمَدتُكم، ولا في اليدِ والجوارحِ إلا مكافأتُكم وخدمتُكم.

ووصف الضميرَ بالمُحجَّبِ؛ أي: المستترِ إشارةً إلى الإخلاصِ، وأنَّهم ملَكُوا ظاهرَه وباطنَه.

ثم إنَّ الظاهرَ من سَوقِ الكلامِ أنَّ إيرادَ البيتِ للاستشهادِ على عمومِ الشكرِ من حيثُ الموردُ ردًّا لما في «التفسير الكبير» من أنَّ الشكرَ اللغويَّ موردُه اللسانُ فقط، والفرقُ بينَ الحمدِ والشكرِ أنَّ الشكرَ مختصٌّ بالإنعامِ الواصلِ إلى الشاكرِ، بخلاف الحمد[1].

وتقريرُه: أنَّ الشاعرَ صاحبَ اللسانِ جعلَ مقابلةِ النِّعمةِ الواصلةِ إليه كلًّا من الأمورِ الثلاثةِ بقرينةِ مقامِ التمدُّحِ؛ إذ إفادةُ المجموعِ لا تقتضي إفادةَ كلٍّ واحدٍ منها، بخلاف العكسِ، ومعلومٌ أنَّه ليس بحمدٍ ولا مدحٍ؛ إذ هما مختصَّان باللسان، فهو شكرٌ؛ إذ لا رابعَ.

فلا ورودَ لما قيل: إنَّ الشاعرَ لم يُطلِقِ الشكرَ على هذه الأعمالِ حتَّى يدلَّ عليه، ولا حاجةَ إلى صرفِ الكلامِ عن الظاهرِ بأن جعلَه لتمثيلِ جميعِ أقسامِ الشكرِ، لا للاستشهادِ كما ذهبَ إليه العلَّامةُ التفتازانيُّ مع أنَّ المقامَ ينبُو عنه.

فلذا لم يرضَ به السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سِرُّه، وقال: البيتُ استشهادٌ معنويٌّ على أنَّ

---

(١) انظر: «مفاتيح الغيب» للفخر الرازي (١/ ١٩١).

الشكرَ يطلقُ على أفعالِ المواردِ الثلاثةِ، وبيَّنَ ذلك بأنَّه جعلَ أفعالَ المواردِ الثلاثةِ جزاءً للنعمةِ متفرِّعاً عليها، وكلُّ ما هو جزاءٌ للنِّعمة عُرْفاً يُطلَقُ عليه الشكرُ لغةً.

ثم ردَّ على المحققِ التفتازانيِّ، فقال: ومَن لم يتنبَّه لذلك زعمَ أنَّ المقصودَ مجرَّدُ التمثيلِ بجميعِ شُعَبِ الشكرِ، لا الاستشهادُ على أنَّ لفظَ الشكرِ يطلقُ عليها، فإنَّه غيرُ مذكورٍ هاهنا(١).

وحاصلُ كلامه قُدِّسَ سِرُّه: أنَّ البيتَ يدلُّ على مقدِّمةٍ نجعلُها صغرى لمقدَّمةٍ كليَّةٍ معلومةٍ لنا من الخارجِ، فينتظمُ قياسٌ منتِجٌ لما هو المطلوبُ، وهوإطلاقُ لفظِ الشكرِ على أفعالِ المواردِ الثلاثةِ، فكأنَّه قيل: كلٌّ من هذه الأفعالِ يقعُ في مقابَلةِ النِّعمةِ جزاءً لها، وكلُّ ما يقعُ في مقابَلةِ النعمةِ جزاءً لها يطلقُ عليه الشكرُ، فكلٌّ من هذه الأفعالِ يطلقُ عليه الشكرُ.

ولا يذهب عليكَ أنَّ الكبرى أخفَى من الصغرى، بل هو المتنازَعُ فيه، فالاستشهادُ على الصُّغرى وتركُ الكبرى ممَّا لا وجهَ له.

وأمَّا ما يقال: من أنَّ الاستشهادَ ليس إلا لإثباتِ الدعوى، وهي هاهنا إطلاقُ الشُّكر لغةً على أفعالِ المواردِ، فتتوقَّفُ الدعوى على الاستشهادِ بالضرورة، وقد جعلَ الدعوى على الاستشهادِ جزءاً لإثباتِ الاستشهادِ؛ لأنَّها متَّحدةٌ مع الكبرى المأخوذةِ في إثباتِ كونِ البيتِ استشهاداً، فيلزمُ الدَّورُ؛ فمدفوعٌ بأنَّ هذه الدعوى ليست عينَ الكبرى، بل هي مندرجةٌ تحتَها، وتلك الكبرى لكونِها كليَّةً مشتملةٌ عليها على ما هو شأنُ الشكلِ الأولِ، فإنَّ كُبراه لكليَّتِها تشتملُ على النتيجةِ من غيرِ لزومِ دَورٍ ومصادرةٍ؛ لاختلافِ الأحكامِ بداهةً ونظريَّةً، ومعلوميَّةً ومجهوليَّةً باختلاف العنوانِ، وتفاوتِها بالإجمالِ والتفصيلِ، وقد حُقِّقَ ذلك في موضعه.

---

(١) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٤٧).

ولا يقال: إنَّ الشاعرَ جعلَ المجموعَ بإزاءِ النِّعمة، فالمفهومُ منه إطلاقُ الشكرِ على المجموعِ، لا على كلِّ واحدٍ من الثلاثةِ، وهو المطلوبُ.

لأنَّه يقال: إنَّ الشكرَ يطلقُ على فعلِ اللسانِ وحدَه اتِّفاقاً، وإنَّما الاشتباهُ في إطلاقِه على فعلِ القلبِ والجوارحِ، حتَّى قال الطِّيبيُّ: كونُ الشكرِ صادراً من هذه الثلاثةِ إنَّما هو في عُرف الأصوليِّين، وإلا فالشكرُ اللغويُّ ليس إلا باللسانِ وحدَه[1].

وقد قال في «مجمل اللغة»: الشكرُ: الثناءُ على الإنسانِ بمعروفٍ يُولِيه[2].

وقد عُرِّفَ الثناءُ بكلامٍ جميلٍ، فلمَّا جمعَه الشاعرُ مع الأخيرين، وجعلَه ثلاثةً، والظاهرُ أنَّ مميِّزَ الثلاثةِ هو الشكرُ على ما حقَّقه بعضُ المحقِّقين؛ عُلِمَ أنَّ كلَّ واحدٍ شكرٌ، والشاعرُ أرادَ بقوله استيفاءَ أنواعِ الشكرِ، فتأمَّل.

قوله: (فهو أعمُّ منهما) تفريعٌ على تعريفِ الشكرِ؛ للإشارةِ إلى أنَّ النسبةَ المذكورةَ ممَّا يستفادُ من ملاحظةِ مفهومِ التعريفِ المذكور؛ أي: لمَّا كان الشكرُ عبارةً عمَّا ذُكِرَ ظهرَ أنَّ النسبةَ بينَه وبينَ الحمدِ والمدحِ العمومُ والخصوصُ من وجهٍ، فهو؛ أي: الشكرُ أعمُّ منهما من وجهٍ؛ لأنَّ مَورِدَه يعمُّ الثلاثةَ، بخلافهما؛ لأنَّ مَورِدَهما يخصُّ باللسان على ما هو المتبادِرُ من تعريفِهما، وأخصُّ منهما من وجهٍ؛ لأنَّ متعلَّقَ الشكرِ يخصُّ الإنعامَ؛ لوجوبِ كونِه في مقابلةِ الإنعامِ، بخلافهما، فإنَّ كلًّا منهما يعمُّ الإنعامَ وغيرَه كما عرفتَ سابقاً.

قوله: (ولمَّا كان الحمدُ من شُعَبِ الشُّكرِ... إلى آخره) لمَّا كان نسبةُ العمومِ من

---

(١) «فتوح الغيب» للطيبي (١/ ١٠٣).

(٢) «مجمل اللغة» لابن فارس (ص: ٥١٠).

وجهٍ بينَ الشُّكرِ والحمدِ بحسَبِ الظاهرِ منافياً لما يستفادُ من قولِه ﷺ: «الحمدُ رأسُ الشُّكرِ، ما شكَرَ اللهَ مَن لم يحمَدْه»[1]، فإنَّه ﷺ جعلَ الحمدَ رأسَ الشُّكرِ، فيكونُ جُزءَه، وقال أيضاً: «ما شكَرَ اللهَ مَن لم يحمَدْه»، وهذا يدلُّ على أنَّه ينتفي بانتفاءِ الحمدِ، وكلٌّ منهما منافٍ لما ذكرَه من النسبةِ، أمَّا الأولُ فلأنَّ الجزءَ إن كان خارجيًّا فمباينٌ للكلِّ، وإن كان ذهنيًّا فأعمُّ، أو مساوٍ كما هو شأنُ الجزءِ العقليِّ، وأمَّا الثاني فلأنَّ ما ينتفي الشيءُ بانتفائه لا بدَّ أن يكونَ جزءاً، أو لازماً مساوياً، أو أعمَّ، وأيًّا ما كان فلا يتصوَّرُ هناك العمومُ من وجهٍ؛ دفعَه بتوجيهِ الحديثِ على وجهٍ لا يقدحُ في النسبةِ المذكورةِ، فقال: (ولمَّا كان الحمدُ من شُعَبِ الشُّكرِ... إلى آخره).

وحاصلُه: أنَّ قولَه ﷺ: «الحمدُ رأسُ الشُّكرِ» ليس محمولاً على ظاهرِه بأنْ يرادَ أنَّه جزءٌ حقيقةً من الشكرِ، وكذا قولُه: «ما شكَرَ اللهَ مَن لم يحمَدْه» ليس المرادُ منه أن ينتفيَ الشكرُ حقيقةً بانتفاءِ الحمدِ حتَّى ينافيَ النسبةَ المذكورةَ، بل كلٌّ منهما مبنيٌّ على المبالغةِ والادِّعاء في تمثيلِ الحمدِ بالقياسِ إلى سائرِ الشُّعَب بالرأسِ بالقياسِ إلى سائرِ الأعضاءِ في كونه أصلاً وعمدةً، وكونِ ما عداه بالنسبةِ إليه كالعدمِ، فكأنَّه قال: الحمدُ أجلُّ أقسامِ الشُّكر وأشرَفُه، وإذا فُقِدَ كان ما عداه بمنزلةِ العدمِ، فكان قولُه: (جُعِلَ رأسَ الشُّكرِ) تشبيهاً بليغاً، فلا يقدحُ في النسبةِ المذكورةِ، فاندفعَ توهُّمُ المنافاةِ.

---

(١) رواه معمر بن راشد في «جامعه» (١٩٥٧٤)، والبيهقي في «شعب الإيمان» (٤٠٨٥)، من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، وأعله السيوطي بالانقطاع في «شرح التقريب»، وقال الإمام المناوي: رَوَاهُ عبد الرَّزَّاق فِي «مُصَنفه»عَن ابْن عَمْرو، والحكيم التِّرْمِذِيّ فِي «نوادره»، وَالْبَيْهَقِيّ فِي «الشّعب»، والخطابي، والديلمي، كلهم من حَدِيث قَتَادَة مَرْفُوعاً بِلَفْظ: «الْحَمد رَأس الشُّكْر، مَا شكر الله عبد لَا يحمده» وَرِجَاله ثِقَات، لكنه مُنْقَطع بَين قَتَادَة وَابْن عَمْرو. انظر: «الفتح السماوي بتخريج أحاديث القاضي البيضاوي» لزين الدين المناوي (١/ ١٠٠).

قولـه: (مِـن شُـعَبِ الشُّـكْرِ)؛ أي: مـن أقسـامِه باعتبـارِ المـورِدِ، وأمَّـا باعتبـارِ المتعلَّـقِ فالشـكرُ مـن شُـعَبِ الحمـدِ، وإنَّمـا عبَّـرَ عـن الأقسـامِ بالشُّـعَبِ؛ لكونِها متشـعِّبةً عن مَقسِـمِها.

ثم قولُه: (من شُعَب الشُّكرِ) إمَّا صفةُ (الحمدُ)؛ أي: الحمدُ الكائنُ منها، أو حالٌ؛ أي: كائناً منها، أو خبرُ (كانَ).

قولـه: (أشـيَعَ للنِّعمـةِ) خبـرُ (كان)، أو خبـرٌ بعـدَ خبـرٍ، وهـو إمَّـا من الشُّـيوعِ والـلامُ للتعديةِ؛ أي: أكثرَ شُـيوعاً للنِّعمةِ؛ يعني: بشـاو اشـكار اكننده نعمت اسـت؛ لظهـورِ اطِّـلاعِ كلِّ أحـدٍ عليـه؛ إذ كلُّ نعمـةٍ يمكـنُ أن يُعبَّرَ عنهـا باللسـانِ، ويُحمَدَ بإزائِها.

أو مِن الإشاعةِ على ما جوَّزَ سيبويه بناءَ اسمِ التفضيلِ من الإفعال[1]؛ أي: أكثرَ إشاعةً وإظهاراً لها، وهو من النوادرِ، فحينئذٍ يكونُ اللامُ للتعديةِ، فافهم.

قوله: (وأدلَّ على مكانِها)؛ أي: أظهرَ دلالةً على كونِها وثبوتِها؛ لكونِها وضعيَّةً يطَّلعُ عليه كلُّ مَن هو عالمٌ بالوضعِ، ذكيًّا كان أو بليداً.

والمفضَّلُ عليه في كلٍّ من صيغتَي التفضيلِ محذوفٌ؛ أي: من الشُّعبتين الباقيتين؛ أعني: الاعتقادَ وعملَ الجوارحِ.

قوله: (لخفاءِ الاعتقادِ)؛ أي: لخفاءِ هذه الشُّعبةِ؛ لكونها أمراً قلبيًّا لا تدركُه الحواسُّ، وهو دليلٌ لكونِه أشيعَ وأدلَّ، وتخصيصُه بكونِه أشيعَ من ضيقِ الفطنِ.

قوله: (وما في إِذْآبِ الجوارحِ)؛ أي: إتعابِها، فالإِذْآبُ كالإِتْعابِ لفظاً ومعنىً.

---

(١) انظر: «حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي» (١/ ٨٧)، وفيه: (من الأفعال المزيدة).

فـي «النهايـة»: دَأَبَ فـي العمَـلِ: إذا جَـدَّ وتَعِـبَ، إلا أنَّ العربَ حوَّلَـتْ معناه إلى العـادةِ[1].

قوله: (**مِن الاحتمالِ**) بيانٌ لما في قوله: (وما في إدآبِ الجوارحِ)؛ يعني: أنَّ عملَ الجوارحِ وإن كان ظاهراً إلا أنَّه يحتملُ خلافَ ما قصدَ به، فإنَّكَ إذا قمتَ تعظيماً لأحدٍ احتملَ القيامُ لأمرٍ آخرَ؛ إذ لم يتعيَّن القيامُ للتعظيمِ، وأمَّا النطقُ فهو الذي يفصحُ عن كلِّ خفيٍّ، فلا خفاءَ فيه، ويجلِّي كلَّ مشتبِهٍ، فلا احتمالَ له، بل هو ظاهرٌ في نفسِه، ومعيَّنٌ لما أريدَ وَضعاً، كذا حقَّقه السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سِرُّه في حاشية «الكشاف»[2].

---

(١) «النهاية في غريب الحديث» لابن الأثير (٢/ ٩٥).

وفي بناء أفعل التّفضيل من (أَفْعَلَ) ثلاثة مذاهب:

فقيل: يجوز مطلَقًا؛ وهو مذهب سيبويه، واختاره ابن مالك في «التّسهيل» و«شرحه».

يُنظر: «الكتاب» (١/ ٧٢، ٤/ ٩٨)، و«التّسهيل» (ص: ١٣١)، و«شرح التّسهيل» (٣/ ٤٦، ٤٧، ٥١).

وقيل: يمتنع مطلَقًا؛ وهو مذهب المازنيّ، والأخفش، والمبرّد، وابن السّرّاج، والفارسيّ.

يُنظر: «المقتضب» (٤/ ١٧٨، ١٨٠)، و«الأصول» (١/ ١٠٣، ١٠٥)، و«الإيضاح» (١/ ٩٢، ٩٣)، و«شرح المفصّل» (٦/ ٩٢)، و«شرح الرّضيّ» (٢/ ٢١٣، ٢١٤)، و«الارتشاف» (٣/ ٤٢)، و«التّصريح» (٢/ ٩١، ١٠١)، و«الأشمونيّ» (٣/ ٤٤).

وقيل بالتّفصيل؛ فيجوز إنْ كانت الهمزة لغير النّقل، نحو: (أَتْقَنَ) و(أَصْوَبَ)؛ ويمتنع إنْ كانت للنّقل نحو: (أَعْطَى) إلاَّ أن يشذّ من ذلك فيحفظ ولا يُقاس عليه، نحو: (هو أعطاهم للدّراهم) و(أولاهم للمعروف). وهذا قولُ ابن عصفور. يُنظر: «المقرّب» (١/ ٧٣)، و«شرح الجمل» (١/ ٥٧٩، ٥٨٠)، و«التّصريح» (٢/ ٩١، ١٠١)، و«الهمع» (٦/ ٤٢).

فالفعل (أشجر) هو من قولهم: أشجر المكان، أي: صار ذا شجر، ولا شذوذ فيه على مذهب سيبويه، لأن أفعل عنده يساوى فعَل وفعِل وفعُل في بناء أفعل التفضيل منه. انظر: «شرح تسهيل الفوائد» لابن مالك (٣/ ٥١).

(٢) **انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٤٧).**

لكنَّـه يـرى منافياً لما ذكره في «حاشـية المطالع» فـي بيان كونِ الحمـدِ الفعليِّ أقـوى مـن القوليِّ: مـن أنَّ الأفعـالَ التي هي آثارُ السَّـخاوة تـدلُّ عليها دلالـةً عقليَّةً قطعيَّـةً لا يتصـوَّرُ فيهـا تخلُّفٌ، بخـلافِ الأقـوالِ، فإنَّ دلالتَهـا عليها وضعيَّـةٌ، وقد يتخلَّفُ عنهـا مدلولُها.

ويمكـنُ أن يقـالَ: إنَّ قطعيَّةَ الدلالـةِ بعدَ تحقُّقِهـا لا ينافي بُعدَها عـن التحقُّقِ؛ لتطـرُّقِ الاحتمالِ.

فإن قيل: كما أنَّ دلالةَ القولِ لا تتحقَّقُ بدون العلمِ بالوضعِ، ويتوقَّفُ عليه، كذلك دلالةُ الفعلِ تتوقَّفُ على علاقةٍ بينَه وبينَ المدلولِ، وظاهرٌ أنَّه بعدَ حصولِ هذين العِلمَين يتخلَّفُ المدلولُ في القولِ، ولا يتخلَّفُ في الفعلِ.

فالجوابُ: أنَّه قلَّما ينفكُّ اللفظُ في المحاورات وبيانِ المقاصدِ عن العلمِ بالوضعِ، فبمجرَّدِ التلفُّظِ به في المحاورات تتحقَّقُ دلالتُه على مدلولِه وإن لم يحصل القطعُ بتحقُّقِ مدلولِه بمجرَّدِ التلفُّظِ، بخلافِ الفعلِ، فإنَّ مدلولَه وإنْ كان بعدَ فهمِه مقطوعَ التحقُّقِ إلا أنَّه لمَّا كانت دلالتُه عقليَّةً تحتاجُ إلى العلمِ بالعلاقةِ بينهما، وهو لا يحصلُ لمجرَّدِ صدورِه عن الفاعلِ، بل لا بدَّ في الأكثرِ من نظرٍ وفكرٍ حتى يحصلَ العلمُ بالعلاقةِ، على أنَّه يختلفُ بالنسبةِ إلى الأشخاصِ بحسَبِ اختلافِ وجهِ الدلالةِ وضوحاً وخفاءً، والله تعالى أعلم.

قوله: (جُعِلَ) البناء للمفعول، وهو جوابُ (لمَّا)؛ أي: لأجلِ كونِ الحمدِ من بين شُعَبِ الشكرِ أشيَعَ وأدلَّ من سائر الشُّعَب جُعِلَ الحمدُ رأسَ الشُّكرِ، والعمدةَ فيه، فكما أنَّ الرأسَ أظهرُ الأعضاءِ وأعلاها، وهو أصلٌ لها وعمدةٌ لبقائها، كذلك الحمدُ أظهرُ أنواعِ الشكرِ وأشهرُها، وأشملُها على حقيقةِ الشكرِ التي هي الإبانةُ عن النِّعمةِ وكشفُها، حتَّى إذا انتفى كان ما عداه كالمنتفِي.

قوله: (فقال)؛ أي: بناءً على هذا الجَعْلِ قال رسولُ اللهِ ﷺ: «الحمدُ رأسُ الشُّكرِ، ما شكَرَ اللهَ مَن لم يحمَدْه»، فإنَّه إذا لم يعترف بالإنعامِ، ولم يُثْنِ على المنعِمِ بما يدلُّ على تعظيمِه وإكرامِه لم يظهر منه شكرٌ، وإن اعتقدَ وعمِلَ فلم يعدَّ شاكراً؛ لأنَّ حقيقةَ الشُّكرِ إظهارُ النعمةِ، والكشفُ عنها، كما أنَّ كُفرانَها إخفاؤُها وسترُها، كذا حقَّقه السيِّد السَّنَد قُدِّسَ سِرُّه[1].

وفي **قوله: (والعمدةَ فيه)** إشارةٌ إلى وجهِ الشبَهِ، وإلى أنَّ انتفاءَ الشكرِ بانتفاءِ الحمدِ كما ورد في الحديثِ ادِّعائيٌّ باعتبارِ انتفاءِ العمدةِ منه كما سبقَ تحقيقُه.

وقال صاحبُ «الكشف»: جُعِلَ رأسَ الشكرِ؛ لأنَّ الحمدَ وإن كان باللسانِ لكنْ إنَّما يعتدُّ به إذا واطأَ القلبَ، وإلا فهو استهزاءٌ، فلاشتمالِه على القلبِ واللسانِ يكونُ أفضلَ، وفيه أنَّه لا يدلُّ على أفضليَّتِه من شكرِ الجوارحِ؛ إذ لا اعتدادَ به بدونِ مواطأةِ القلبِ أيضاً.

ويمكنُ أن يقال: إنَّ الحمدَ كما يُعتبَرُ فيه مواطأةُ القلبِ يُعتبَرُ فيه أيضاً مواطأةُ عملِ الجوارحِ، وإلا فمَن يتلفَّظُ بما يدلُّ على تعظيمِ الرجلِ ويصفَعُه لا يعدُّ حامداً، فالمرادُ أنَّ الحمدَ مشتملٌ على اللسانِ والقلبِ والجوارحِ، فلذا كان أفضلَ، وكلامُ صاحبِ «الكشف» محمولٌ على التمثيلِ، فليتأمَّل.

قوله: (والذمُّ نقيضُ الحمدِ، والكُفْرانُ نقيضُ الشُّكرِ) لما كان معرفةُ نقيضِ الشيءِ؛ أي: ضدِّه تفيدُ زيادةَ معرفةٍ لذلك الشيءِ؛ لما تقرَّرَ من أنَّ كمالَ معرفةِ الأشياءِ إنَّما هو بمعرفةِ أضدادِها كما قيل: وبضدِّها تتبيَّنُ الأشياءُ[2]؛ تعرَّضَ لبيانِ

---

(١) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٤٧).

(٢) هو عجز بيت للمتنبي، صدره: ونَذِيمُهم وبهم عرَفْنا فَضْلَه

انظر: «ديوان المتنبي» (ص: ١٢٧).

نقيضِهما، فقال: والذمُّ نقيضُ الحمدِ؛ أي: مقابلُه، وذلك لما مرَّ أنَّ الحمدَ هو الثناءُ بذكرِ المحاسنِ، فيقابلُ الذمَّ الذي هو ذكرُ القبائحِ، وكلاهما مختصَّان باللسان، وكذا الكفرانُ نقيضُ الشُّكرِ؛ أي: مقابلُه؛ لأنَّ حقيقةَ الشُّكرِ إظهارُ النِّعمةِ بإتيانِ ما يدلُّ على تعظيمِ المنعِمِ، فيقابلُ الكُفْرانَ الذي هو سترُ النعمةِ وإخفاؤها بإتيانِ ما يضادُّ تعظيمَ منعِمِها لنا باللسانِ، أو بالجَنانِ، أو بالجوارحِ كما في الشكرِ.

ولقائلٍ أن يقولَ: إنَّه قد اشتهرَ أنَّ الذمَّ يقابلُ المدحَ، فكيف يكونُ نقيضَ الحمدِ وهو أخصُّ من المدحِ، وضدُّ الأخصِّ لا يكونُ ضدًّا للأعمِّ؟

ويجاب عنه: بأنَّ المرادَ من الضدِّ هنا المُنافي، ومُنافي العامِّ مُنافٍ للخاصِّ، هذا على تقديرِ عدمِ الترادُفِ بينَ الحمدِ والمدحِ.

أو يقال: إنَّ قولَ المصنفِ: (هما أخَوان) إلى هنا داخلٌ تحتَ مقولِ (قيل)، وحكايةٌ لكلامِ صاحبِ «الكشاف»، وهو مبنيٌّ على الترادفِ.

ثم مَن قال: (إنَّ نقيضَ المدحِ هو الهَجْوُ، لا الذمُّ) فلم يُفرِّقْ بينَ المدحِ بمعنى: عَدِّ المآثِرِ والمناقبِ، والمدحِ بمعنى: الثناءِ الخاصِّ، والأولُ هو المقابلُ للهَجْوِ بمعنى: عَدِّ القبائحِ والمثالبِ، والكلامُ في الثاني، لا في الأولِ.

وإنَّما فسَّرْنا النقيضَ هاهنا بالضدِّ والمنافي؛ لأنَّ النقيضَ المصطلَحَ الذي هو عبارةٌ عن دفعِ الشيءِ وسَلبِه لا يستقيمُهاهنا؛ لأنَّ الذمَّ وجوديٌّ كالحمدِ والمدحِ؛ لأنَّه وصفٌ بالقبيحِ على جهةِ التحقيرِ.

وأمَّا ما يقال: إنَّه لا شبهةَ في أنَّ كلَّ ما هو نقيضٌ للأعمِّ فهو نقيضٌ للأخصِّ، ألا يرَى أنَّ اللاحيَوان كما هو نقيضٌ للحيَوانِ نقيضٌ للإنسانِ؛ لأنَّ كلَّ لا حيوان لا إنسان، بدون العكسِ؟ فيكونُ نقيضُ المدحِ الأعمِّ نقيضاً للحمدِ الأخصِّ أيضاً؛

فذلـك ناشـئٌ من عدمِ الفـرقِ بينَ كـونِ نقيضِ أحـدِ المفهومين عينَ نقيـضِ المفهومِ الآخـرِ، وبيـنَ صـدقِ نقيـضِ أحدِهمـا علـى جميـعِ ما يصـدقُ عليـه نقيـضُ الآخر، والمطلـوبُ هـو الأول، والمتحقِّـقُ فيمـا ذكـرَه مـن التنويرِ هـو الثانـي؛ إذ اللاحيوان الـذي هـو نقيضُ الأعمِّ ليـس عينَ اللاإنسـان الذي هـو نقيضُ الأخـصِّ، كيف وهما مفهومـان متغايـران يمكنُ تصـوُّرُ كلٍّ منهما بـدونِ الآخرِ؟

نعم، يصدقُ مفهومُ اللاإنسان على كلِّ ما يصدقُ عليه اللاحيوان؛ لما تقرَّرَ عندهم من أنَّ نقيضَ الأخصِّ مطلقاً من نقيضِ الأعمِّ، وصوَّرَه في المثالِ المذكورِ، كيف ولو استلزمَ صدقُ أحدِ المفهومين على كلِّ ما يصدقُ عليه الآخرُ اتِّحادَهما لاتَّحدَ الحيوانُ مع الإنسانِ؛ لأنَّ كلَّ إنسانٍ حيوانٌ، فافهم.

***

ورفعه بالابتداء، وخبره ﴿لِلَّهِ﴾، وأصله النصب، وقد قرئ به، وإنما عدلَ عنه إلى الرفع؛ ليدل على عموم الحمدِ وثباته له دونَ تجدده وحدوثه.

وهو من المصادر التي تُنصبُ بأفعالٍ مضمرةٍ لا تكادُ تُستعملُ معها، والتعريفُ فيه للجنس ومعناهُ: الإشارةُ إلى ما يعرفُه كلُّ أحدٍ أنَّ الحمدَ ما هو؟ أو للاستغراق؛ إذ الحمدُ في الحقيقةِ كلُّه لله، إذ ما من خيرٍ إلا وهو موليه إما بوسط، أو بغير وسط، كما قال تعالى: ﴿ وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾، وفيه إشعار بأنه تعالى حيٌّ قادرٌ مريدٌ عالمٌ؛ إذ الحمدُ لا يستحقُّه إلا من كان هذا شأنه.

وقرئ: (الحمد) بإتباع الدال اللام وبالعكس تنزيلاً لهما من حيث إنهما يستعملان معاً منزلةَ كلمةٍ واحدةٍ.

قوله: (ورفعُه)؛ أي: رفعُ لفظِ (الحمدُ) في قولنا: الحمدُ للهِ **(بالابتداءِ)**؛ أي: بسببِ كونِه مبتدأً.

قال السيدُ قُدِّسَ سِرُّه: ربَّما يتوهَّمُ أنَّ المجرورَ معمولٌ للمصدرِ، واللام لتقويته كما في قولك: أعجبَني الحمدُ للهِ، فذكرَ ارتفاعَه بالابتداءِ مع ظهوره؛ ليبيِّنَ أنَّ الظرفَ هاهنا مستقَرٌّ وقعَ خبراً له، وليربطَ به بيانَ أصلِه؛ أعني النصبَ. انتهى[1].

وقيل: تعرَّضَ لذلك مع ظهوره؛ لدفعِ كونِه فاعلَ الظرفِ بناءً على جوازِ تقديرِ

---

(١) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٤٧ ـ ٤٨).

الفاعلِ، وعدمِ اشتراطِ عملِ الظرفِ بالاعتمادِ كما هو رأيُ الكوفيِّين[1]، وهذا بعيدٌ جدًّا بحيثُ لا يكادُ يذهبُ إليه الوهمُ.

وقيل: تعرَّضَ له؛ لأنَّ أصلَ التركيبِ يوهمُ كونَ (الحمدُ) مرفوعَ فعلٍ مجهولٍ؛ أي: حُمِدَ الحمدُ؛ لأنَّه الأوفقُ بأصلِه.

---

(١) وفي جواز عمل الظرف بالاعتماد قولان، وذلك لأن الظرف أضعف في عمل الفعل من الصفة، وثبوت الإجماع على جواز: في داره زيد، يصحح تقديم الخبر ويمنع كون زيد فاعلاً وإلا لزم الإضمار قبل الذكر، ومنع بعض البصريين من نحو: في داره قيام زيد، وفي دارها عبد هند، وذلك لأن المبتدأ حقه التقديم فجاز عود الضمير من الخبر إليه، نحو: في داره زيد، فأما ما أضيف إليه المبتدأ، فليس له التقدم الأصلي.

والأولى جواز ذلك، كما ذهب إليه الأخفش، وذلك لأنه عرض للمضاف إليه بسبب التركيب الإضافي الحاصل بينه وبين المبتدأ وصيرورته معه كاسم واحد، مرتبة التقديم تبعاً للمبتدأ وإن لم يكن له ذلك في الأصل.

انظر: «شرح الرضي على الكافية» (١/ ٢٢٦).

قال أبو البقاء العكبري: (إنَّ الظَّرفَ إذا اعتَمدَ على شيءٍ قَبله كالمُبتدأ، وذي الحالِ وغيرهما يَعمل، ومن المَعلوم البَيّن أنَّ العَملَ غيرَ مضافٍ إلى ما اعتَمَد عليه، فَوَجَبَ أن يكونَ مَنسوباً إليه.

والجوابُ: أمَّا تعلُّق الظَّرف بالفعل فلا يُوجب أن يكونَ الفعل قبله، لأنَّ الغرض يحصل بأن يكون الفِعلُ بعد الاسمِ، وواقعاً في التَّقدير قبلَ الظَّرف كما ذكرناه في الدَّارِ زيدٌ قائمٌ، وبك زيدٌ مأخودٌ؛ فإنَّ ما يتعلق به الظَّرف بعد الإسم ولم يُخل ذلك بمعنى الكلامِ، كذلك ها هُنا.

وأمَّا إذا اعتمدَ الظَّرف فإنَّما جوزوا إعماله؛ لأنَّه باعتماده أشبه بالفعل، لأنَّ الفعلَ لا يستقلُّ بدونِ الاسم، وإذا اعتمد الظَّرف صار كغيرِ المستقلِّ، ولأنَّ الأشياءَ التي يعتمدُ الظَّرفُ عليها يقتَضي الفعلَ، فجُعل الظَّرفُ كالفعلِ، لاقتضاء ذلك الشيءِ الفِعْلَ بخلاف ما إذا لم يعتمد، والله أعلم بالصواب.

انظر: «التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين» لأبي البقاء عبد الله بن الحسين العكبري البغدادي (ص ٢٣٥).

وقد يقال: الأَولى أن يقال: وجهُ التعرُّضِ لرفع الحمدِ حالاً ونصبِه في الأصلِ التنبيهُ على أنَّ الحمدَ يستحقُّ التقديمَ باعتبارِ الحالِ والأصلِ، وتوهُّمُ كونِ الظرفِ أو المجرورِ معمولاً لـ(الحمد) يرتفعُ ببيان كونِ (لله) خبراً، ولا دخلَ فيه للتعرُّضِ لرفعِ (الحمد).

ويمكنُ دفعُه: بأنَّ التعرُّضَ لرفعِه توطئةٌ لبيان كونِ الظرفِ خبراً، وهو لدفعِ التوهُّمِ المذكورِ.

وبالجملةِ قوله: (وخبرُه: للهِ) يريدُ به أنَّ الظرفَ ليس لغواً متعلِّقاً بـ(الحمد) بأنْ يكونَ قيداً للمبتدأ، ويكونَ الخبرُ محذوفاً؛ لأنَّ المقصودَ أنَّ الحمدَ ثابتٌ للهِ، لا أنَّ حَمْداً للهِ ثابتٌ، فافهم.

قوله: (وأصلُه)؛ أي: أصلُ الحمد **(النصبُ)**؛ يعني: أن يكونَ منصوباً، أو الأصلُ فيه النصبُ، أو أصلُ هذا الرفعِ النصبُ، بمعنى: أنَّه مغيَّرٌ من النصبِ، ومعدولٌ عنه، وأيًّا ما كان فالمرادُ أنَّ الأصلَ في إعرابِ الحمد أن يكونَ منصوباً، وإن كان حالًّا.

وأصلُ ذلك على ما حقَّقه السيِّد السَّنَد قُدِّسَ سِرُّه: أنَّ المصادرَ أحداثٌ متعلِّقةٌ بمحالِّها، كأنَّها تقتضي أن تدلَّ على نسبتِها إليها، والأصلُ في بيانِ النِّسَبِ والتعلُّقاتِ هو الأفعالُ، فهذه مناسبةٌ تستدعي أن يلاحَظَ مع المصادرِ أفعالُها الناصبةُ لها، وقد تأيَّدَت هذه المناسبةُ في مصادرَ مخصوصةٍ بكثرةِ استعمالِها منصوبةً بأفعالٍ مضمرة. انتهى[1].

وملخَّصه أنَّ الشائعَ في نسبةِ المصدرِ إلى الفاعلِ أو المفعولِ هو الجملةُ الفعليَّةُ، لا سيَّما وقد شاعَ استعمالُه منصوباً بإضمارِ الفعلِ، فلذلك حكمَ بأنَّ أصلَها النصبُ،

---

(١) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٤٨).

وأَيَّدَه بأَنَّه قراءةُ بعضِهم، وأشار إليه بقوله: (وقد قُرِئَ به[1])؛ أي: في الشاذَّةِ، فإنَّ مِن دأبِ المصنفِ أن يعبِّرَ عن القراءةِ الشاذَّةِ بصيغةِ المجهولِ إلا نادراً.

قوله: (وإنَّما عدلَ عنه إلى الرَّفعِ) قدم المصنفُ وجهَ العدولِ على وجهِ النصبِ، وهو قولُه:

(وهو من المصادرِ) على عكسِ ما في «الكشاف»؛ لأنَّه أهمُّ؛ لأنَّ السامعَ لخفائه مترقِّبٌ له، ولكونِه نكتةً معنويَّة متعلِّقةً بالبلاغةِ، بخلاف وجهِ الإعرابِ، ولذا جعلَ كونَه منصوباً بفعلٍ مضمرٍ لا يكادُ يُستعمَلُ معه حكماً واحداً ليفيد، فإنَّ وجهَ الإعرابِ ـ أعني: المصدريَّةَ ـ لكونِه ظاهراً كأنَّه مفروغعنه لا حاجةَ إلى بيانه.

وتحقيقُ المقام: أنَّهم قالوا: الأصلُ حمِدتُ اللهَ حَمْداً، حذفَ الفعلُ لدلالةِ المصدرِ عليه، وأدخلَ الكلامُ على المفعولِ، وقُدِّمَ الحمدُ، وعُرِّفَ باللام، فصار الحمدَ للهِ بفتح الدال على النصبِ بالفعل المحذوفِ، ثم عُدِلَ من النصب إلى الرفع بأن جُعِلَ مرفوعاً بعدَما كان منصوباً؛ ليدلَّ ـ أي: العدولُ، أو الرفعُ ـ على عمومِ الحمدِ وثباتِه له.

أمَّا دلالةُ العدولِ على ما ذكرَ فلأنَّ العدولَ عن الأصلِ يقتضي نكتةً، وما ذكر يصلحُ نكتةً، فيحملُ عليه.

---

(1) قرأ بها هارون العتكي، وسفيان بنُ عيينة، ورؤبة بن العجَّاج. انظر: «معاني القرآن» للفراء، (1/ 3) «معاني القرآن» للأخفش (1/ 9)، قال أبو جعفر الطبري: تتابعتْ قراءةُ القراء، وعلماءُ الأمة على رفع الحمد من ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾، دون نصبها الذي يُؤدي إلى الدلالة على أن معنى تاليه كذلك: أحمدُ الله حمداً، ولو قرأ قارئ ذلك بالنصب، لكان عندي مُحيلاً معناهُ، ومستحقاً العقوبة على قراءته إياه كذلك، إذا تعمَّد قراءته كذلك، وهو عالم بخطئه وفساد تأويله اهـ. انظر: «جامع البيان» (1/ 61).

وأمَّا دلالةُ الرفعِ عليه فلأنَّ الجملةَ الفعليَّةَ حينئذٍ تنقلبُ اسميَّةً، والاسميَّةُ صالحةٌ لأنْ يُقصَدَ بها ما ذكر.

وتوضيحُه: أنَّ النصبَ لمَّا دلَّ على الفعلِ المقدَّرِ كالملفوظِ امتنعَ قصدُ العمومِ؛ لدلالتِه على النسبةِ إلى الفاعلِ المعيَّنِ، وقصدُ الدوامِ الثبوتيِّ؛ لاقترانِه بالزمانِ المتعيِّنِ المتجدِّدِ، فعدلَ عنه إلى الرفعِ؛ ليدلَّ على العمومِ بواسطةِ اللامِ، وعلى الدوامِ بمعونةِ المقام.

فظهرَ أنَّ للعدولِ مدخلاً في الدلالةِ بحيثُ لولاه لانتفَتْ، وهذا كافٍ في التعليلِ، ولا يجبُ استقلالُه في تلك الدلالةِ، فلا يردُ أنَّ العدولَ لا يدلُّ على العمومِ، وإنَّما هو مدلولُ اللامِ، ولا يحتاجُ إلى أن يقالَ: المعنى إنَّما عدلَ إلى الرفعِ، وأدخلَ اللام إلا أنه تركَه؛ لأنَّه لازم للعدول.

ثم إنَّه إن أريدَ بالعمومِ الدوامُ، وجُعِلَ الثباتُ عطفاً تفسيريًّا له فالأمرُ ظاهرٌ؛ لأنَّ الفعليَّةَ إنَّما تدلُّ على الحدوثِ والتجدُّد دونَ الدوامِ والثباتِ، وأمَّا الاسميَّةُ فهي وإن دلَّت بنفسها على الثبوتِ المطلق ـ أي: لا بشرطِ التجدُّدِ ولا بشرطِ عدمِه على ما صرَّحَ به الشيخُ عبدُ القاهرِ: بأنَّه لا دلالةَ في (زيدٌ منطلقٌ) على أكثرَ من ثبوتِ الانطلاقِ لزيدٍ[1] ـ إلا أنَّها بمعونةِ المقامِ، وانضمامِ العدولِ عمَّا يفيدُ التجدُّدَ إليها تدلُّ على أنَّه أريدَ تجرُّدُ ذلك الثبوتِ المطلقِ عن التجدُّدِ، والثبوتُ المجرَّدُ عن التجدُّدِ هو الدوامُ والثباتُ.

على أنَّ الاسميَّةَ وإن لم تدلَّ دلالةً لفظيةً إلا على الثبوتِ المطلقِ كما ذكره الشيخُ إلا أنَّها تدلُّ دلالةً عقليَّةً على الدوامِ على ما قال المحقِّقُ الرضيُّ في الصفة

---

(١) انظر: «دلائل الإعجاز» لعبد القاهر الجرجاني (ص: ١٧٤).

المشبهة: إنَّها لمَّا لم تدلَّ على التجدُّدِ ثبتَ الدوامُ بمقتضى العقلِ؛ إذ الأصلُ في كلِّ ثابتٍ دوامُه؛ أي: ما لم يظهَرْ ما يقطعُه[1].

وإن أريدَ بالعمومِ عمومُ الحمدِ، وشمولُه لجميع أفرادِه بحيثُ لا يشذُّ فردٌ منها حتى يكونَ المعنى: أنَّ كلَّ فردٍ من أفرادِ الحمدِ من الأزَلِ إلى الأبَدِ من أيِّ حامدٍ كان ثابتٌ للهِ تعالى؛ فالاسميَّةُ تدلُّ عليه بمعونةِ اللام، وأمَّا الفعليَّةُ فإنَّها لا تدلُّ عليه ولو بمعونةِ اللامِ، ولأنَّها إن قُدِّرَ أنَّ الأصلَ حمِدتُ حَمْداً كما هو المشهورُ فغايةُ الأمرِ أنْ يفيدَ بعدَ دخولِ لامِ الاستغراقِ على المصدرِ شمولَه لجميعِ أفرادِ حمدِ المتكلِّمِ وحدَه، وإنْ قُدِّرَ أنَّ الأصلَ نحمدُ على ما فعلَه صاحبُ «الكشاف» فإنَّما تدلُّ على أنَّ جميعَ أفرادِ الحمدِ الصادرةِ منَّا ثابتٌ له تعالى، ولا تدلُّ على ثبوتِ الأفرادِ الأزَليَّةِ له تعالى كالحمدِ الصادرِ منه تعالى في الأزَلِ.

وقوله: (دونَ تجدُّدِه وحُدوثِه) حالٌ من (ثباتِه)؛ أي: متجاوِزاً عن التجدُّدِ والحدوثِ، وهو يؤيِّدُ كونَ الثباتِ تفسيراً للعمومِ حيثُ تعرَّضَ للتجدُّدِ المقابلِ للثباتِ، ولم يتعرَّضْ لما يقابلُ العمومَ.

وإنَّما قيَّدَ بذلك؛ لأنَّ الفعلَ يدلُّ على الثباتِ المقارَنِ بالتجدُّدِ والحدوثِ؛ لما في مفهومه من الزمانِ، وفيه إشارةٌ إلى أنَّ مدلولَ الاسميَّةِ سواءٌ كانت معدولةً أو لا ليس إلا ثبوتَ شيءٍ لشيءٍ مجرَّداً عن التجدُّدِ والحدوثِ، والدوامُ يستفادُ بمعونةِ القرائنِ، فهو مدلولٌ عقليٌّ لا وضعيٌّ كما قرَّرنا، ونقَلْناه عمَّن يُعتدُّ به في ذلك المقامِ ثَمَّ: أنَّ عطفَ الحدوثِ على التجدُّدِ عطفٌ تفسيريٌّ، وفائدتُه الإشارةُ إلى أنَّ التجدُّدَ الذي يدلُّ عليه الفعلُ بمعنى الحدوثِ، لا بمعنى التقضِّي شيئاً فشيئاً.

---

(١) انظر: «شرح الرضي على الكافية» (٣/ ٤٣١ ـ ٤٣٢).

قال السيِّد السَّنَد قُدِّسَ سِرُّه في حواشي «المطوَّل»: إنَّ دخولَ الزمانِ الذي مِن شأنِه التغيُّرُ في مفهومِ الفعلِ يؤذِنُ باعتبارِ التجدُّدِ في الحدَثِ، وذلك لأنَّ المناسبةَ بينَهما حينئذٍ أكثرُ، واعتبارُ الاقترانِ على هذا الوجهِ أَولى وأنسب.

ثم قال: هذا إذا أُريدَ بالتجدُّدِ الحدوثُ، وأمَّا إن أُريدَ به التقضِّي شيئاً فشيئاً بحيثُ ينقضي جزءٌ ويوجدُ آخرُ فالصحيحُ أنَّه ليس داخلاً في مفهومِ الفعلِ وضعاً، بل يفهمُ من خصوصيَّةِ الحدثِ، أو اقتضاءِ المقامِ(١).

لكنَّه مخالفٌ لظاهرِ ما ذكره في «شرح الكشاف» من أنَّ الرفعَ يُقصَدُ به الثباتُ والدوامُ بمعونةِ المقامِ، بخلافِ النصبِ المستلزِمِ لتقدُّمِ الفعلِ الدالِّ بوضعِه على الحدوثِ والتقضِّي(٢)، فإنَّه يدلُّ على أنَّ التقضِّيَ داخلٌ في مفهوم الفعلِ وضعاً، فتدبَّر.

فإن قيل: الظرفيَّةُ مقدَّرةٌ بالفعليَّةِ، فيكونُ اسميَّةً خبرُها فعليَّةٌ، فيفيدُ التجدُّدَ، وإن قُدِّرَت باسم الفاعلِ فهو لكونه بمعنى الحدوثِ بقرينةِ عمَلِه في الظرفِ في حكمِ الفعلِ أيضاً، فيفيدُ التجدُّدَ أيضاً، وإنَّما الاسميَّةُ التي تدلُّ على الثباتِ دونَ التجدُّدِ والحدوثِ هي الاسميَّةُ الصِّرْفةُ.

فالجوابُ: أنَّهم فرَّقُوا بين الفعليَّةِ الصريحةِ، وبين الاسميَّةِ التي خبرُها فعليَّةٌ بأنَّ المقصودَ في الفعليَّةِ نسبةُ الفعلِ إلى فاعلِه، وأنَّها على التجدُّدِ ألبتَّةَ، والمقصودُ في الاسميَّةِ المذكورةِ نسبةُ الفعليَّةِ إلى المبتدأ، وكونُ النسبةِ في الفعليَّةِ التي وقعَت خبراً على التجدُّدِ لا يستلزمُ كونَ نسبتِها إلى المبتدأ كذلك، فيجوزُ أن يُحمَلَ هذه الاسميَّةُ على الدوامِ عندَ وجودِ الداعي كالعدولِ، بخلاف الفعليَّةِ.

---

(١) انظر: «حاشية الشريف على المطول» (ص: ١٨٣، ١٨٤).

(٢) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٤٨).

لكنَّه يشـكلُ فيمـا إذا كان المسـنَدُ إليه فـي الفعليَّـةِ الواقعةِ خبراً ضميـرَ المبتدأ نحـو: (زيدٌ قام)، فإنَّ النسـبةَ إلى ضميرِ الشـيءِ نسـبةٌ إليـه حقيقةً، فمقتضـى الفعليَّةِ أن يكـونَ نسـبةُ القيامِ إلى زيدٍ على التجدُّدِ، ومقتضى الاسـميَّةِ أنْ تكونَ تلك النسـبةُ على سـبيلِ الدَّوامِ، فيلزمُ تحقُّـقُ المتنافِيَين.

لا يقال: إنَّ اللازمَ تحقُّقُ الدلالتين، ولا تنافيَ بينَهما، وإنَّما التنافي بينَ مدلُولَيهما، ولا تحقُّقَ لهما؛ إذ لا يلزمُ من تحقُّقِ الدلالتين تحقُّقُ المدلولين، فالمتحقِّقُ لا تنافيَ فيه، والذي فيه التنافي لم يتحقَّقْ.

لأنَّا نقولُ: كونُ الكلامِ على المتنافيَينِ محذورٌ أيضاً.

والتحقيقُ في الجوابِ: هو أنَّ المنسوبَ إلى المبتدأ ليس عينَ المنسوبِ إلى الضميرِ، بل المنسوبُ إليه هو مجرَّدُ القيامِ، والمنسوبُ إلى المبتدأ هو مضمونُ الجملةِ الفعليَّةِ، وهو القيامُ في الزمانِ الماضي، فيجوزُ أن يكونَ ثبوتُ القيامِ لزيدٍ على سبيل التجدُّدِ في الزمان الماضي، ويكونَ القيامُ المتجدِّدُ الواقعُ في الزمانِ الماضي ثابتاً له دائماً، فيكونَ ظرفُ ثبوتِ القيامِ لزيد هو الزمانَ الماضيَ فقط، وظرفُ كونِ زيدٍ قائماً في الزمانِ الماضي هو جميعَ الأزمنةِ.

مثلاً: إذا كان زيدٌ ضاحكاً وقتَ العصرِ فكونُه ضاحكاً وإن اختصَّ بالعصرِ إلا أنَّ كونَه ضاحكاً في العصرِ ليس مختصًّا بالعصرِ، بل دائميٌّ؛ لصدقِ قولنا دائماً: زيدٌ ضاحكٌ في العصرِ، كذا حقَّقه بعضُ المحقِّقين.

وأمَّا الجوابُ بأنَّ المختارَ هاهنا هو مذهبُ الكوفيِّين، وهو تقديرُ اسمِ الفاعلِ[1]،

---

(١) انظر: «شرح التسهيل» لابن مالك (١/ ٣١٣).

ففيه أنَّ اسمَ الفاعلِ؛ لكونِه بمعنى الحدوثِ في حكمِ الفعلِ، فيفيدُ التجدُّدَ أيضاً كما قُرِّرَ في السؤالِ.

وأمَّا تضعيفُ الجوابِ بالفرقِ المذكورِ بأنَّه يلزمُ أنْ لا يفيدَ التجدُّدَ قولُنا: (الحمدَ لله) بالنصب؛ فليس بشيءٍ؛ إذ كلامُنا في الجملةِ الاسميَّةِ التي خبرُها مقدَّرٌ بالفعل، وما ذكر من قولِه: (الحمدَ لله) بالنصب جملةٌ فعليَّةٌ، لا اسميَّةٌ.

قوله: (وهو)؛ أي: الحمد **(من المصادرِ التي تُنصَبُ بأفعالٍ مضمَرةٍ لا تكادُ تُستعمَلُ معها)** وهذا بيانُ وجهِ النصبِ، أو هو تأييدٌ ثانٍ لقوله: (وأصلُه النصبُ)، فكأنَّه قال: يؤيِّدُ كونَ أصلِه النصبَ أنَّه قرئ به، وأنَّه من المصادر التي يُحذَفُ ناصبُها وجوباً سماعاً.

وإنَّما غيَّرَ أسلوبَ «الكشاف»، فإنَّه ذكرَ هذا التأييدَ في جنبِ قوله: (وأصلُه النصبُ) كما هو المناسبُ، وأخَّرَه المصنفُ بالفصلِ بينَهما بما هو من تتمَّة السابقِ، ومتعلِّقاً به تعلُّقاً تامًّا؛ دَفْعاً لأنْ يُتوهَّمَ أنَّ معنى أصالتِه كثرةُ استعمالِ المصدرِ منصوباً بفعلٍ مضمرٍ.

ومعنى قوله: (لا تكادُ تُستعمَلُ معَها) لا تكادُ تُستعمَلُ تلك الأفعالُ مع تلك المصادرِ، أو تلك المصادرُ مع تلك الأفعالِ.

قال بعض المحقِّقين من الأدباء: إنَّ هذه المصادرَ إنْ لم يبيَّنْ ما تعلَّقَت به من فاعلٍ أو مفعولٍ إمَّا بحرفِ جرٍّ أو إضافةِ المصدرِ إليه، فليست ممَّا يجبُ حذفُ فعلِه، بل يجوزُ نحو: سقاكَ اللهُ سَقْياً، وإنْ بُيِّنَ فاعلُه أو مفعولُه كذلك فيجبُ نحو: شُكراً لك، وغَفْراً لك، ولبَّيكَ، وسبحانَكَ، ويشترطُ فيه أن

لا يكـونَ ذلك المصـدرُ لبيان النـوعِ احتـرازاً عن نحو قولـه: ﴿مَكَرُواْ مَكْرَهُمْ﴾ [إبراهيـم: ٤٦]، ﴿وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا﴾ [الإسـراء: ١٩]. انتهـى[١].

فإنْ أريدَ من المصادرِ ما بُيِّنَ بعدَها ما تعلَّقَت به فقوله: (لا تكادُ) للمبالغةِ في نفي قربِ استعمالِ أفعالِها، فكيف استعمالُها؟

وإن أريدَ الأعمُّ من ذلك فلإفادةِ أنَّ استعمالَ أفعالِها بعيدٌ عن القياسِ قليلُ الوقوعِ؛ لأنَّهم لمَّا نزَّلُوا المصادرَ منزلةَ أفعالِها لفظاً، وسدُّوا بها مَسَدَّها معنىً حيثُ اكتفَوا بدلالتِها على معاني أفعالِها استوفَتِ الأفعالُ حقوقَها لفظاً ومعنىً، وانتفَتِ الحاجةُ إلى ذكرها بما ناب مَنابَها من جهةِ اللفظِ والمعنى، فلذلك كان استعمالُها معها كالشريعةِ المنسوخةِ[٢].

قوله: (والتعريفُ فيه للجنسِ) لمَّا فرغ عن بيانِ معنى الحمدِ، وإعرابِه، وما يتعلَّقُ بهما شرعَ في بيانِ معنى اللامِ.

ولم يقل: واللامُ فيه لتعريفِ الجنسِ؛ تنبيهاً على أنَّ كونَ اللامِ فيه للتعريفِ أمرٌ مفروغٌ عنه، لا نزاعَ فيه أصلاً، وإنَّما التردُّدُ في أنَّه لتعريفِ الجنسِ، أو الاستغراقِ[٣].

---

(١) انظر: «شرح الرضي على الكافية» (١/ ٣٠٧)، وينظر كذلك: «المخصص» لابن سيده (٣/ ٣٩٥)، «الكتاب» لسيبويه (١/ ٦٣).

(٢) انظر: «حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي» (١/ ٨٢).

(٣) رجَّح صاحب «الكشاف» أن التعريف هنا هو تعريف الجنس لا الاستغراق. انظر: «الكشاف» (١/ ٥٣). وقال الإمام الشنواني: والاستغراق هنا أولى وإن قلنا بأولوية الجنس؛ لأن القصد هنا التبرك بذكر أفراد الاسم كلها، والاستغراقية بمنزلة قضايا متعددة بعدد الأفراد بخلاف الجنس، والمقصود هنا إثبات اختصاص الأفراد، وإثبات الجنس إثبات لها بطريق البرهان، إذ لو كان فرد منها لغيره لما اختص به الجنس لتحققه في ذلك الفرد. انظر: «حاشية الخضري على ابن عقيل» (١/ ١٠).

قولـه: (ومعنـاه)؛ أي: معنـى تعريـفِ الجنسِ فـي (الحمـدُ): **(الإشـارةُ إلى ما يعرفُـه كلُّ أحـدٍ أنَّ الحمـدَ مـا هـو؟)** يعنـي: أنَّ معنـاه الإشـارةُ إلـى ماهيَّـةِ الحمـدِ وحقيقتِـه؛ لأنَّ قولـه: أنَّ الحمـدَ ما هو؟ بيـانٌ لقوله: (مـا يعرفُه) بتقديـر (مِن)؛ أي: مِـن أنَّ الحمـدَ مـا هو؟

والمرادُ بـ (ما هو؟): ما يقعُ في جوابِ السؤالِ عن الحمدِ بـ (ما هو؟)، وقد تقرَّرَ في محلِّه أنَّ الواقعَ في جوابِ السؤالِ عن النوعِ بـ (ما هو؟) إنَّما هو الحمدُ المبيِّنُ لماهيَّةِ المحدودِ وحقيقتِه، فحاصلُه أنَّ معنى تعريفِ جنسِ الحمدِ الإشارةُ إلى حقيقتِه المعلومةِ المتميِّزةِ عندَ كلِّ مَن هو عالمٌ بالوضعِ.

ولذا قال السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سِرُّه: في قوله: (ومعناه الإشارةُ... إلى آخره) تصريحٌ بأنَّ معنى تعريفِ الجنسِ الإشارةُ إلى حضورِ الماهيَّةِ في الذِّهن، وتميُّزِها هناك من سائر الماهيَّاتِ، فإنَّ المنكَّرَ وإن دلَّ على ماهيَّةٍ معقولةٍ متميِّزةٍ في الذِّهنِ حاضرةٍ عندَه إلا أنَّه لا إشارةَ فيه إلى تعيُّنِها وحضورِها، فإذا عُرِّفَ بلام الجنسِ فقد أشيرَ إلى ذلك، والفرقُ بين حضورِها وتعيُّنِها في الذِّهنِ وبينَ الإشارةِ إلى تعيُّنِها وحضورِها ممَّا لا يخفى[1]؛ إذ من المقدِّمات المشهورةِ قولُهم: فرقٌ بين مصاحبةِ الشيءِ، وملاحظتِه.

وتحقيقُ الكلامِ في هذا المقامِ: أنَّ معنى التعريفِ مطلقاً هو الإشارةُ إلى أنَّ مدلولَ اللفظِ معهودٌ؛ أي: معلومٌ متعيِّنٌ حاضرٌ في الذِّهنِ.

وقد فصَّل ذلك بعضُ الفضلاء حيثُ قال: التعريفُ يقصدُ به معيَّنٌ عندَ السامعِ من حيثُ هو معيَّنٌ، كأنَّه إشارةٌ إليه بذلك الاعتبارِ، وأمَّا النكرةُ فيقصدُ بها التفاتُ

---

(١) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٥٠).

النفسِ إلى معيَّنٍ من حيثُ ذاتُه، ولا يلاحظُ فيه تعيُّنُه وإن كان معيَّناً في نفسه، وبينَ مصاحبةِ التعيُّنِ وملاحظتِه فرقٌ جليٌّ[1].

ومهَّدَ في تصويرِ ذلك مقدِّمةً، وهي أنَّ فهمَ المعاني من الألفاظِ بمعونةِ الوضعِ والعِلْمِ به، فلا بدَّ أن يكونَ المعاني متصوَّرةً ممتازاً بعضُها عن بعضٍ عندَ السامعِ، فإذا دلَّ باسمٍ على معنىً فلا يخلو إمَّا أن يكونَ ذلك الاعتبارُ - أي: كونُ المعنى معيَّناً عند السامعِ - متميِّزاً في ذهنِه، ملحوظاً معَه، أو لا، فالأولُ يسمَّى معرفةً، والثاني نكرةً.

ثم الإشارةُ إلى تعيُّنِ المعنى وحضورِه إن كان بجوهرِ اللفظِ يُسمَّى علَماً: إمَّا جِنسيًّا إن كان المعهودُ الحاضرُ جنساً، أو ماهيَّةً كأُسامةَ، وإمَّا شخصيًّا إن كان فرداً كزيدٍ، وإلا فلا بدَّ من أمرٍ خارجٍ عنه يُشارُ به إلى ذلك.

فاللامُ إذا دخلَت على اسمٍ:

فإمَّا أن يشارَ بها إلى حصَّةٍ معيَّنةٍ من مُسمَّاه فَرْداً كانت أو أفراداً، مذكورةً تحقيقاً أو تقديراً، ويُسمَّى لامَ العهدِ، ونظيرُه العَلَمُ الشخصيُّ.

وإمَّا أن يشارَ بها إلى مُسمَّاه ويُسمَّى لامَ الجنسِ، وحينئذٍ إمَّا أن يُقصَدَ المسمَّى من حيثُ هو كما في التعريفات، ونحو قولنا: الرجلُ خيرٌ من المرأةِ، ويُسمَّى لامَ الحقيقةِ والطبيعةِ، ونظيرُه العلَمُ الجنسيُّ.

وإمَّا أن يقصدَ المسمَّى من حيثُ هو موجودٌ بقرينةِ الأحكامِ الجاريةِ عليه الثابتةِ له في ضمنِها:

فإمَّا في جميعها كما هو في المقام الخطابيِّ بعلَّةِ إيهامِ أنَّ القصدَ إلى بعضها دونَ

(١) انظر: «نواهد الأبكار» للسيوطي (١/ ١٦٩)، و«حاشية الخضري على ابن عقيل» (١/ ١٠)

بعض ترجيح لأحدِ المتساوِيَين على الآخرِ، ويُسمَّى لامَ الاستغراقِ، ونظيرُه كلمةُ (كلٍّ) مضافةً إلى نكرةٍ.

وإمَّا في بعضها كقولكَ: (ادخُلِ السُّوقَ) حيثُ لا عهدَ، ويُسمَّى عهداً ذِهْنيًّا، ومؤدَّاه مؤدَّى النكرةِ، ولذلك يجري عليه أحكامُها.

فظهرَ أنَّ اللامَ إمَّا لتعريفِ الجنسِ، أو لتعريفِ العهدِ، وأنَّ الاستغراقَ ليس معنى تعريفِ الجنسِ وإن كان مستفاداً من المعرَّفِ بلامِ الجنسِ في المواضعِ الخطابيَّةِ، وقرائنِ الأحوالِ. انتهى[1].

فعلى هذا التحقيقِ معنى قول المصنف: (والتعريفُ فيه للجنسِ): أنَّ التعريفَ فيه للحقيقةِ من حيثُ هي بقرينةِ جعلِه مقابلاً للاستغراقِ.

قوله: (أوللاستغراقِ)؛ أي: أو للجنسِ باعتبارِ تحقُّقِه في ضمنِ جميعِ أفرادِه؛ إذ الاستغراقُ كما عرفتَ آنفاً ليس معنى اللامِ حقيقةً، بل هو من فروع الجنسِ في المقابلةِ باعتبارِ الإرادةِ.

وهذا لا يخالفُ قولَ صاحبِ «الكشاف»: (والاستغراقُ الذي توهَّمَه كثيرٌ من الناسِ وهمٌ)[2]؛ إذ ليس مقصودُه أنَّ حملَ اللامِ هاهنا على الاستغراقِ وهمٌ؛ لأنَّه قائلٌ بالاختصاصِ في (الحمدُ لله)، واختصاصُ الجنسِ يستلزمُ اختصاصَ جميعِ المحامدِ استلزاماً بيِّناً، فلو لم يصحَّ حملُ اللامِ على الاستغراقِ لم يصحَّ حملُه على الجنسِ أيضاً؛ لأنَّ انتفاءَ اللازمِ يستلزمُ انتفاءَ الملزومِ، بل مرادُه: أنَّ الاستغراقَ الذي توهَّمَه كثيرٌ من الناسِ أنَّه مدلولُ التعريفِ اللاميِّ، ومعناه الحقيقيُّ وهمٌ على ما نُقِلَ عنه أنَّ

---

(١) انظر: «نواهد الأبكار» للسيوطي (١/ ١٦٩).

(٢) انظر: «الكشاف» للزمخشري (١/ ١٠).

اللامَ لا يفيدُ سوى التعريفِ والإشارةِ، والاسمُ لا يدلُّ إلا على مُسمَّاه، فإذاً لا يكونُ ثمَّةَ استغراقٌ، وهذا لا ينافي حملَ المعرَّفِ باللامِ عليه بقرينةِ المقامِ.

بقيَ أنَّ المصنفَ سوَّى بينَ جوازِ إرادةِ الجنسِ والاستغراقِ، ولعلَّه بناءً على الاختلافِ المذكورِ في الأصولِ من أنَّ العملَ بالحقيقةِ المستعمَلةِ أَولى، أم بالمجازِ المتعارَفِ[1]؟ وذلك لأنَّ الجنسَ معنىً حقيقيٌّ، والاستغراقَ مجازيٌّ متعارَفٌ في المقامات الخطابيَّةِ.

واكتفى صاحبُ «الكشاف» بالأولِ؛ لأنَّ مؤدَّى الاستغراقِ حاصلٌ في الجنسِ أيضاً على ما مرَّ، فلا حاجةَ في تأديةِ المقصودِ الذي هو ثبوتُ الحمدِ له تعالى، وانتفائه عن غيرِه إلى ملاحظةِ الشُّمولِ، والاستعانةِ بالقرائنِ، على أنَّ الجنسَ هو الأصلُ، ولا مقتضِيَ للعدولِ عنه، وأنَّه الأوفقُ بلفظِ (الحمد)؛ لأنَّ المصدرَ المؤكِّدَ لا يقصدُ به إلا الجنسُ.

ولا يذهب عليكَ أنَّه إنَّما يقتضي رجحانَ إرادةِ الأولِ على الثاني دونَ الاكتفاءِ به.

ويمكنُ أن يقال: وللإشارةِ إلى ذلك قدَّمَه المصنفُ.

وفي بعضِ النسخ: (وقيل: للاستغراقِ) وصيغةُ التمريضِ أيضاً إشارةٌ إلى ذلك.

ومن جملة وجوهِ ترجيحِ الجنسِ على الاستغراقِ: أنَّ اختصاصَ الجنسِ مستفادٌ من جوهرِ الكلامِ من غيرِ استعانةٍ بالأمورِ الخارجيَّةِ، ومستلزمٌ لاختصاصِ جميعِ الأفرادِ، بخلافِ اختصاصِ جميعِ الأفرادِ.

---

(١) المسألة محل خلاف بين العلماء؛ أما عند أبي حنيفة: فالحقيقة المستعملة أولى من المجاز المتعارف، وعند الجمهور قلبه؛ أي: المجاز المتعارف أولى من الحقيقة المستعملة. انظر: «التقرير والتحبير» (٢/ ٤٩).

وميدانُ المقالِ في هذا المقام وسيعٌ، لكنْ أينَ فرسانُ أصحابِ التدقيق؟ قد ذهبوا أيدي سبَأ[1].

قوله: (إذ الحمدُ في الحقيقةِ كلُّه لله) الظاهرُ أنَّه دليلٌ للاختصاصِ المستفادِ من التعريفِ، سواءٌ كان للجنسِ، أو الاستغراقِ؛ لأنَّ الغرضَ من تخصيصِ الجنسِ أيضاً تخصيصُ جميعِ الأفرادِ، لكنْ بطريقِ البرهانِ، فالمقصودُ الأصليُّ سواءٌ جُعِلَت اللامُ للجنسِ أو للاستغراقِ هو إثباتُ جميعِ المحامدِ له تعالى، والقصرُ على الأخيرِ تقصيرٌ حيثُ يوهمُ أنَّ المقصودَ إنَّما يحصلُ على تقدير الاستغراقِ.

ثم معنى قوله: (إذ الحمدُ في الحقيقةِ كلُّه له تعالى) أنَّه تعالى يستحقُّ الحمدَ في ذاتِه، لا أنَّ الحمدَ كلَّه مختصٌّ به تعالى، وإلا لزمَ المصادرةُ على المطلوبِ.

ثم إنَّ دعوى حصرِ استحقاقِ الحمدِ كلِّه في اللهِ تعالى مبنيٌّ على عدمِ الاعتدادِ بحمدِ العبدِ بجعلِ الجنسِ في المقامِ الخطابيِّ منصرفاً إلى الكاملِ، كأنَّه كلُّ الجنسِ، وإلا فلا يصحُّ تخصيصُ جنسِ الحمدِ، ولا جميعِ أفرادِه به تعالى.

أمَّا عندَ أهلِ السنَّةِ فلأنَّ خالقَ أفعالِ العبادِ عندَهم وإن كان هو اللهَ تعالى للكَسْبِ فيه مدخلٌ، فيرجعُ الحمدُ إليه أيضاً بهذا الاعتبارِ، كيف وقد صرَّحَ أئمَّةُ الكلامِ بأنَّ للعبادِ أفعالاً اختياريَّةً يثابُونَ بها، ويعاقَبون عليها؟ فيستحقُّون بها الحمدَ والذمَّ في الدنيا، ولهذا ذمَّ اللهُ تعالى الكافرين حيثُ قال عز وجل: ﴿وَيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُواْ بِمَا لَمْ يَفْعَلُواْ﴾ [آل عمران: ١٨٨]، فإنَّه يدلُّ بمفهومه على أنَّهم إن أحبُّوا أن يُحمَدوا بما فعَلُوا من الأفعال الحسنةِ لما استحقُّوا هذا الذمَّ.

---

(١) يقال: ذهب القوم أيدي سبأ، وأيادي سبأ؛ أي: متفرِّقين في كل وجه. انظر: «العين» للخليل (٨/ ١٠٢).

وأمَّا عند المعتزلةِ فلأنَّ خالقَ أفعالِ العبدِ عندَهم هو العبدُ، وبمجرَّدِ تمكينِ اللهِ وإقدارِه عليها لا يختصُّ الحمدُ به تعالى، غايةُ الأمرِ أنْ يرجعَ إليه سبحانَه أيضاً كلُّ حمدٍ باعتبارٍ، وهو لا يفيدُ التخصيصَ، بل الاشتراكَ.

هذا ما أفادَه بعضُ الصُّدور(١).

والأوفقُ أن يقال: إنَّ الحمدَ وإن كان بحسَبِ الظاهرِ منسوباً إلى غيرِه تعالى كَسْباً أو خَلْقاً، لكنَّه في الحقيقةِ له تعالى، فالاختصاصُ بالنظرِ إلى الحقيقةِ تحقيقيٌّ وإن كان بالنظرِ إلى الظاهرِ ادِّعائيًّا.

قوله: (**إذ ما مِن خيرٍ إلا وهو مُولِيه**) تعليلٌ لقوله: (الحمدُ كلُّه لله)؛ يعني: أنَّ كلَّ حمدٍ فإنَّما يقعُ بإزاءِ ما هو خيرٌ وجميلٌ، وما مِن خيرٍ وجميلٍ للعبدِ إلا وهو تعالى مُعطِيه ومُوجِدُه، وبهذا الاعتبارِ يكونُ حمدُ العبدِ بإزاءِ الخيرِ الحاصلِ بكَسْبِه راجعاً إلى الله تعالى، ولهذا قيَّدَ كونَ الحمدِ له تعالى بقولِه: (في الحقيقة).

فلا يردُ: أنَّ هذا الدليلَ لا يدلُّ على المدَّعَى؛ إذ حمدُ العبدِ في مقابَلةِ أفعالِه الكَسْبيَّةِ حمدٌ يستحقُّه العبدُ.

لأنَّا نقولُ: نعم، لكنْ بحسَبِ الظاهرِ، لا في الحقيقةِ، فإنَّ كلَّ ما هو محمودٌ عليه فهو منه تعالى، وليس لنا إلا الكسبُ.

وعلى مذهبِ المعتزلةِ وإن كان أفعالُ العبادِ مخلوقةً لهم عندهم إلا أنَّ التمكينَ من الخَلْقِ منه تعالى أيضاً، فيرجعُ حمدُ العبدِ في الحقيقةِ إليه تعالى أيضاً.

قوله: (**إمَّا بوسطٍ**) وهو بالاختيارِ العبدِ فيه مدخلٌ إمَّا كَسْباً، وإمَّا خَلْقاً، (**أو بغير وسَطٍ**) وهو ما لا مدخلَ لاختيارِ العبدِ فيه أصلاً.

---

(١) انظر: «حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي» (١/ ٨٤).

ويمكـنُ أن يفسَّـرَ قولُـه: (بوسَـطٍ) بالنِّعَـم الواصلةِ إلينا مـن يدِ غيرِنـا، وقولُه: (بغيرِ وسـطٍ) بالنِّعَـمِ الفائضـةِ علينـا ابتـداءً بـلا مَدخليَّـةِ الغيـرِ، مثـلِ الوجـودِ وما يتبَعُـه مـن الكمالاتِ.

وجعلُ قولِه: (بوسـطٍ) إشـارةً إلـى ما يرَى المعتزلةُ من نسـبةِ أفعـالِ العبادِ إلى اختيارِهـم، وقولِـه: (أو بغيـرِ وسـطٍ) إشـارةً إلى ما يـرَى الأشـاعرةُ من نسـبةِ الكلِّ إلـى القـدرةِ القديمـةِ كما فعلَـه بعضُهـم؛ لا يلائمُه ما ذكـره في معرِضِ الاسـتدلالِ مـن قولِـه: كمـا قـال اللهُ تعالـى: ﴿ وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ﴾ [النحل: ٥٣]، فإنَّه يدلُّ علـى أنَّ المؤثِّـرَ فـي النِّعَـمِ كلِّهـا هـو اللهُ تعالـى، فـإنَّ معنـى كونِهـا مـن الله تعالى: صُدورُهـا منـه، فليتأمَّل.

قوله: (وفيه)؛ أي: في إثباتِ الحمدِ له تعالى **(إشعارٌ بأنَّه تعالى حيٌّ قادرٌ مريدٌ عالمٌ)** متَّصفٌ بهذه الصفاتِ؛ يعني: أنَّ قولَه: (الحمد لله) دالٌّ على أنَّ القائلَ به مقرٌّ بأنَّ إلهَ العالَمِ ليس موجَباً بالذاتِ، بخلاف قولنا: المدحُ للهِ.

قوله: (إذ الحمدُ... إلى آخره) يعني: أنَّ الحمدَ لكونه واقعاً بإزاءِ الفعلِ الاختياريِّ لا يستحقُّه إلا مَن كان هذا المذكورُ من الصفاتِ شأنَه؛ بأن يكونَ متَّصفاً بها؛ لأنَّ المحمودَ لا بدَّ أن يكونَ فاعلاً مختاراً للمحمودِ، وكلُّ فاعلٍ مختارٍ حيٌّ قادرٌ مريدٌ عالمٌ؛ لامتناعِ صدورِ الفعلِ عن الفاعلِ باختياره بدونِ حياتِه وقدرتِه وإرادتِه وعلمِه؛ لما تقرَّرَ أنَّها مبادٍ للأفعالِ الاختياريَّة.

قولـه: (وقـرئ: الحَمْدِ بالكسـرِ)[1]؛ أي: بكسـرِ الـدالِ بإتباعِ الـدالِ اللامَ؛ أي:

---

(١) قال أبو إسحق الزجَّاج: وقد روي عن قومٍ من العرب «الحمدِ لله» و«الحمدَ للهِ» وهذه لغة من لا يُلتفت إليه ولا يُتشاغل بالرواية عنهُ، وإنما تشاغلنا عنه برواية هذا الحرف لنُحذِّر الناس من أن =

بجعلِ الدالِ تابعاً للامِ الجرِّ في (لله) في الكسرِ.

قوله: (وبالعكسِ)؛ أي: وقرئ أيضاً بالعكس؛ أي: بضمِّ لامِ الجرِّ في (للهِ) بإتباعِ اللامِ الدالَ في الضمِّ.

والأولُ لغةُ بني تميمٍ وبعضِ غطَفانَ، وقرأ بها الحسنُ البصريُّ، والعكسُ لغةُ بعضِ قيسٍ، وقرأ بها إبراهيمُ بنُ أبي عبلةَ[1]، ورجَّحَ صاحبُ «الكشاف» هذه القراءةَ حيثُ قال: أشفُّ القراءتينِ ـ أي: أفضلُهما ـ قراءةُ إبراهيمَ حيثُ جعلَ الحركةَ البنائيَّةَ تابعةً للإعرابيَّةِ التي هي أقوى، بخلافِ قراءةِ الحسنِ[2].

وإنَّما كانت أقوى؛ لأنَّها علَمُ المعاني مقصودةً، يتميَّزُ بها بعضُها عن بعضٍ، فالإخلالُ بها يؤدِّي إلى الالتباسِ.

وممَّا يقوِّي هذه القراءةَ ويرجِّحُها أنَّ فيها تفخيمَ لفظِ الجلالةِ، ورجَّحَ بعضُهم قراءةَ الحسنِ؛ لكونِها في قبيلتَين، ولأنَّ الأكثرَ في لغةِ العربِ إتباعُ الأولِ للثاني، ولأنَّ الحركة البنائيَّةَ لازمةٌ، والإعرابيَّةُ غيرُ لازمةٍ، فجعلُ الإعرابيَّةِ تابعةً للبنائيَّةِ أَولى؛ إذ غيرُ اللازمِ يزولُ، فيسهلُ حذفُه للإتباع، ولعلَّ المصنفَ نبَّهَ على ذلك بتقديمها، فليتأمَّل.

= يستعملوهُ، أو يظنَّ جاهل أنهُ يجوز في كتاب الله عز وجل أو في كلامٍ، ولم يأت لهذا نظير في كلام العرب، ولا وجه لَهُ.

انظر: «معاني القرآن وإعرابه» (١/ ٤٥)، و«معاني القرآن» للفراء (١/ ٣)، و«المُحتسب» لابن جني (١/ ٣٧ ـ ٣٩).

(١) إبراهيم بن أبي عبلة، واسم أبي عبلة شمر بن يقظان العقيلي الشامي، له حروف في القراءات واختيار خالف فيه العامة، في صحة إسنادها إليه نظر، توفي (١٥٢هـ). انظر: «الثقات» لابن حبان (٤/ ١١)، و«غاية النهاية» لابن الجزري (١/ ١٩).

(٢) انظر: «الكشاف» للزمخشري (١/ ١٠).

قوله: (تنزيلاً لهما... إلى آخره) ولمَّا كان هاهنا مظنَّةُ أن يقال: إتباعُ أحدِ الحرفين الآخرَ في حركتِه إنَّما يكونُ في كلمةٍ واحدةٍ مثلَ: مُنحدُرُ الجبَلِ بضم الدال إتباعاً للراء، ومِغِيرة بكسر الميم إتباعاً للغين، و(الحمد لله) كلمتان، فكيف وقعَ الإتباعُ في كلمتين؟؛ أشار بقوله: (تنزيلاً لهما) إلى وجهِ جوازِه.

وحاصلُه: أنَّ الإتباعَ كما يكونُ في كلمةٍ واحدةٍ قد يكونُ فيما هو في حكمِ كلمةٍ واحدةٍ أيضاً، وإنَّما كان لفظُ (الحمد) ولفظة (الله) في حكمِ كلمةٍ واحدةٍ؛ لأنَّهما يُستعمَلان في المحاوراتِ معاً بحيثُ لا ينفكُّ أحدُهما عن الآخرِ غالباً، فعُومِلَ بهما ما عُومِلَ بكلمةٍ واحدةٍ، فجرى فيهما الإتباعُ، والله تعالى أعلم.

* * *

﴿رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴾ الربُّ في الأصل مصدر بمعنى التربية: وهي تبليغُ الشيء إلى كماله شيئاً فشيئاً، ثم وُصفَ به للمبالغةِ كالصوم والعدل.

وقيل: هو نعت من رَبِّه يربه فهو رب، كقولك: نَمَّ ينمُّ فهو نمٌّ، ثم سُمِّيَ به المالكُ لأَنَّه يحفظُ ما يملِكُه، ويُربِّيه.

ولا يُطلق على غيره تعالى إلا مقيداً كقوله: ﴿ٱرْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ ﴾.

قوله: (الرَّبُّ في الأصلِ)؛ أي: في أصلِ اللغةِ بمعنى التربية، موضوعٌ له، يقال: ربَّه يرُبُّه بمعنى: ربَّاه تربيةً، فهما مترادفان.

وأمَّا قولُهم: إنَّ زيادةَ اللفظِ تدلُّ على زيادةِ المعنى فليس بمطَّرِدٍ كما عرفتَ في قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴾.

ويمكنُ أن يقال: إنَّ أصلَ ربَّى ربَّب، فأبدلَ الياءَ بالباءِ كما في الثَّعالِي والثَّعالِبِ.

وقوله: (في الأصلِ) احترازٌ عن الاستعمالِ الطارئِ عليه باعتبارِ العلاقةِ، فإنَّ الربَّ يجيءُ بمعنى: المالكِ، والسيِّدِ، والمنعِمِ، والصاحبِ.

وإنَّما جزمَ بكونِه في أصلِ اللغةِ بمعنى التربيةِ؛ لأَنَّه الكثيرُ الشائعُ المتبادِرُ، والتبادُرُ من أَماراتِ الحقيقةِ، وأمَّا في البواقي فالراجحُ أَنَّه مجازٌ؛ لأنَّ في جميعها يوجدُ معنى التربيةِ، ووجودُ العلاقةِأمارةُ المجازِ.

ويقال: إنَّه مشتركٌ، والأولُ أَولى؛ لما ذكر، ولأنَّ اللفظَ إذا دارَ بين المجازِ والمشتركِ يحملُ على المجازِ كما تقرَّرَ في محلِّه، وفي هذا تعريضٌ لصاحب

«الكشاف» حيثُ قال: (الربُّ: المالكُ)[1]، وتركَ المعنى الحقيقيَّ الأنسبَ بالمقامِ مع أنَّه بحسَبِ الظاهرِ يؤدِّي إلى كونِ قولِه تعالى: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٤] تكراراً؛ لدخولِه في ﴿رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢].

إلا أن يقال: خُصَّ بعدَ التعميمِ للعنايةِ بشأنِه، إلا أنَّه يحتاجُ إلى نكتةِ إدراجِ قولِه: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة: ٣] بينَهما، فتأمَّل.

وإنَّما كان كونُ الرَّبِّ بمعنى التربية أنسبَ بالمقامِ؛ لأنَّ التربيةَ أجلُّ النِّعَمِ بالنسبةِ إلى المنعَمِ عليه، وأدلُّ على كمالِ علمِه تعالى وقدرتِه وحكمتِه، يدلُّكَ على هذا التفكُّرُ في تربيةِ النُّطفةِ، وجعلِه إنساناً كاملاً، وأوفى لحقِّ الشُّكر.

قال محمدُ بن عليٍّ الترمذيُّ[2]: علِمَ اللهُ تعالى تواترَ نِعَمِه على عباده، وغفلتَهم عن القيامِ بشكره، فأوجبَ عليهم في العبادةِ التي يتكرَّرُ عليهم في اليومِ والليلةِ قراءةَ ﴿رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢]؛ ليكونَ قياماً بشكرِه، وإن تعلَّلُوا عنه وأَبَوا ذلك.

فهي أحرَى بالذكر في مقامِ تخصيصِ الحمدِ به تعالى، ولأنَّه يتلاءَمُ الكلامُ على هذا حقَّ التلاؤم، كأنَّه حمدَ أوَّلاً باعتبارِ كونِه موجِداً ربًّا، ثم باعتبارِ إفاضتِه النِّعَمَ حالاً ومآلاً، ثم باعتبار العَودِ إليه للجزاءِ، فاستغرقَ الحامدُ في بحرِ مشاهدتِه، وانقطعَ عمَّا سواه؛ لأنَّه علمَ أنَّه في جميعِ الأحوالِ في المعاشِ والمعادِ يحتاجُ إليه تعالى، فخاطبَه بقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾ [الفاتحة: ٤].

---

(١) «الكشاف» للزمخشري (١/ ١٠)

(٢) هو محمد بن علي بن الحَسَن الترمذي، وكُنْيَتُه أبو عبد الله، من كبار مشايخ خُراسان، لقى أبا تُرابٍ النَّخْشَبِيَّ، وصَحِب يحيى الجَلاَّءَ، وأحمد بن خَضْرَوَيْه، له التصانيف المشهورة، كتب الحديثَ الكثيرَ ورواه، توفي في حدود سنة (٣٢٠هـ). انظر: «طبقات الصوفية» (١/ ٧٠)، و«حلية الأولياء» (١٠/ ٢٣٣)، و«سير أعلام النبلاء» (١٣/ ٤٣٩).

أو كأنَّه حمِدَ أوَّلاً بكمالِ ذاته وصفاته، ثم باعتبار إحسانه العاجلِ، ثم باعتبار إحسانه الآجلِ، ثم باعتبارِ الخوفِ من كمالِ سَطوتِه، ولا شكَّ أنَّ الذي يحمدُ في الدنيا إنَّما يكونُ كذلك لأجلِ هذه الوجوهِ الأربعةِ.

قوله: (وهو تبليغُ الشيءِ... إلى آخره)؛ أي: إيصالُه إلى كمالِه، وهو ما يتمُّ به النوعُ:

إمَّا في ذاتِه كهيئةِ السَّريرِ، فإنَّها كمالٌ للخشبِ السريريِّ؛ إذ لا يتمُّ السريرُ في حدِّ ذاتِه إلا بها، ويطلقُ عليه الكمالُ الأولُ.

أو في صفاتِه كالبياضِ، فإنَّه كمالٌ للجسمِ الأبيضِ، لا يكملُ في صفتِه إلا به، ويخصُّ باسمِ الكمالِ الثاني.

وأمَّا ما قيل من أن المراد هاهنا هو الثاني فممَّا لا وجهَ له، فإنَّه تعالى مكمِّلٌ جميعَ ما سواه ذاتاً وصفةً، فالتخصيصُ بالأخيرِ تحكُّمٌ، فالتربيةُ إيصالُ الشيءِ إلى ما يتمُّ به ذاتاً وصفةً.

قوله: (شيئاً فشيئاً)؛ أي: تبليغاً تدريجيًّا، وفي تبليغِه الأشياءَ إلى كمالها تدريجاً من حالٍ إلى حالٍ صنائعُ وحِكَمٌ تجدَّدُ فيها لأولي الألبابِ عِبَرٌ، وسكونٌ إلى عظمِ قدرتِه ما ليس في تبليغِه دُفعةً.

وإن شئتَ فتفكَّرْ في صيرورةِ النُّطفةِ علَقةً، ثم مُضغةً، ثم عِظاماً وعُروقاً وأعصاباً وأورِدةً ولَحْماً وشَحْماً، وتركيبِها والتئامِها كما نطقَ به الكتابُ العزيزُ، وبُيِّنَ نبذٌ منه في علم التشريح.

قوله: (ثم وُصِفَ)؛ أي: وُصِفَ به البارئُ المربِّي تعالى ابتداءً من غيرِ أن يُجعَلَ بمعنى الفاعلِ، ويحتملُ أن يكونَ المعنى: ثم وقع الوصفُ به كما في قوله[1]:

---

(١) البيت لصخر بن عمرو بن الشريد أخي الخنساء، وصدره: أهمُّ بأمر الحزم لو أستطيعُه. انظر: =

وقد حِيلَ بينَ العَيْرِ والنَّزَوانِ

قوله: (للمبالغةِ) في تلبُّسه بالتَّربية، كأنَّه لكمالِ تربيتِه صار عينَ التربيةِ.

قولـه: (كالصـوم)؛ أي: في رجلٍ صَـوْمٍ، و**(العَدْلِ)** في رجلٍ عَـدْلٍ، فإنَّهم حقَّقُوا أنَّ جعـلَ مثـلِ هـذا التركيبِ مـن المجـازِ العقليِّ أبلـغُ من اعتبـارِ المجازِ فـي الطرَفِ بجعـلِ العـدلِ مثَلاً بمعنى: العـادل، أو ذو عدلٍ بتقديـر المضافِ.

قيل: إنَّ كلمةَ (ثمَّ) في قوله: (ثمَّ وُصِفَ به) ليس واقعاً موقعَه؛ لأنَّ الوصفَ به ليس بعدَ نقلِه من معناه المصدريِّ، بل في حالِ كونِه مصدراً؛ ليفيدَ المبالغةَ؛ لكون المجازِ حينئذٍ عقليًّا.

ويدفَعُ بأنَّ معنى قوله: (هو في الأصلِ بمعنى التربية) أنَّه في أصلِ وضعِه يُستعمَلُ مصدراً بمعنى التربية، يقال: ربَّه ربًّا بمعنى: تربيةً، فمعنى قوله: (ثم وُصِفَ به): ثم استُعمِلَ وصفاً؛ أي: محمولاً على الغيرِ، ولا شكَّ أنَّ استعمالَه وصفاً متأخِّرٌ عن استعمالِه مصدراً.

قوله: (وقيل: هو نعتٌ... إلى آخره) القائلُ هو صاحبُ «الكشاف»، فإنَّه جعلَ كونَه نعتاً أصلاً حيثُ قال: (ويجوزُ أن يكونَ وصفاً بالمصدرِ للمبالغةِ)[1] بعدَما قال أوَّلاً: (هو نعتٌ)؛ أي: صفةٌ مشبَّهةٌ بدليل قوله: (مِن ربَّه يرُبُّه) بفتح العين في الماضي، وضمِّها في الغابر، (فهو ربٌّ)، فإنَّ الربَّ صفةٌ مشبَّهةٌ بمعنى: الرَّابِّ.

وإنَّما مرَّضَه على عكسِ ما في «الكشاف»:

لاحتياجِه إلى التأويلِ بأن يقال: أرادَ أنَّه مأخوذٌ من (رَبَّه) بعدَ جعلِه لازماً

= «الأصمعيات» (ص: ١٤٦)، و«الشعر والشعراء» لابن قتيبة (١/ ٣٣٣).

(١) «الكشاف» للزمخشري (١/ ١٠).

بالنقلِ إلى فَعُلَ بالضم كما سبقَ في (الرحيم): أنَّ الصفةَ المشبَّهةَ لا تجيءُ من الفعلِ المتعدِّي[1].

ولفواتِ المبالغةِ المستفادةِ من الوصفِ بالمصدرِ، فإنَّ الصفةَ المشبهةَ وإن بُنِيَت للمبالغةِ إلا أنَّها أينَ من المبالغةِ التي يُجعَلُ فيها الذاتُ عينَ الوصفِ القائمِ به؟

ولعزابةِ[2] الصفةِ على (فَعْل) بسكون العين من فَعَلَ يَفعُلُ بفتح العين في الماضي، وضمِّها في الغابر.

ولهذا استشهدَ له في «الكشاف» بمثالٍ ذكرَه المصنفُ بقولِه: (كقولك: نَمَّ يَنُمُّ) بالضم (فهو نَمٌّ)؛ أي: نَمَّامٌ، يقال: نَمَّ الحديثَ ينُمُّه نَمًّا ونميمةً، وهو رفعُ الحديثِ على وجهِ الإفسادِ، وبالفارسية: سخن جيني كردن، ولا بدَّ فيه من اعتبارِ النقلِ المذكورِ.

قال السيِّد السَّنَد قُدِّسَ سِرُّه: وكأنَّ في تركِ المفعولِ إشارةً إلى النقلِ[3].

وقيل: إنَّ مضارعَه كما جاء مضمومَ العين جاء مكسورَها، والصفةُ كما جاء نَمٌّ جاء نَمِيمٌ، ونَمُومٌ، ونَمَّامٌ، فجاز أن لا يكونَ نَمٌّ من مضموم العين، فلا يحصلُ التأييدُ.

والجواب: أنَّ كسر العين في المضارعِ كما أنَّه لغةٌ في يَنُمُّ لغةٌ في يَرُبُّ أيضاً على ما في «التاج»، فإنْ كان بناءُ (نَمٍّ) من مكسور العين فليكن بناءُ (رَبٍّ) أيضاً من مكسورِها.

---

(١) قال أبو البقاء: الصفة المشبهة تجيء أبداً من لازم، فإذا أريد اشتقاقها من المتعدي يجعل لازماً بمنزلة فعل الغريزة وذلك بالنقل إلى فعل، بالضم، ثم يشتق منه، كما في رحيم وفقير ورفيع. انظر: «الكليات» لأبي البقاء الكفوي (١/ ٨٥٨).

(٢) عزابة يعني: انفراد، وكل منفرد عزب، انظر: «تهذيب اللغة» (٢/ ٨٨).

(٣) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٥٣).

قوله: (ثم سُمِّيَ به المالكُ)؛ أي: بعدَما كان في الأصلِ مصدراً وُصِفَ به للمبالغةِ، أو نَعْتاً بمعنى المربِّي سُمِّيَ به المالكُ.

وفيه إشارةٌ إلى أنَّ مرادَ صاحب «الكشاف» من قولِه: (الرَّبُّ المالكُ) أنَّه سُمِّيَ به المالكُ بأنْ نُقِلَ إلى معنى المالك بعدَ كونه نعتاً بمعنى المربِّي.

قوله: (لأنَّه يحفظُ ما يملِكُه، ويُربِّيه) إشارةٌ إلى المناسبةِ المصحِّحةِ للنقلِ.

ويحتملُ أن يكونَ إشارةً إلى أنَّ المالكَ معنىً مجازيٌّ له، والعلاقةُ أنَّ الحفظَ والتربيةَ لازمٌ للملكِ عادةً.

وفيه ردٌّ على مَن قال: إنَّ الرَّبَّ في اللغةِ له معنيان: التربيةُ، والملكُ، كذا قيل.

ولقائلٍ أن يقولَ: إنَّ عبارةَ «الكشاف» ظاهرةٌ في أنَّ معنى الربِّ هو المالكُ من غيرِ أن يكونَ هناك نقلٌ، ولا تجوُّزٌ.

وعبارةُ المصنفِ أيضاً في «شرح الأسماء الحسنى» صريحةٌ في أنَّ الرَّبَّ بمعنى المالكِ من غيرِ نقلٍ حيثُ قال: وقيل: معناه المالكُ، من ربَّه يرُبُّه فهو رَبٌّ: إذا ملَكَه[1].

وذكرَ أيضاً بعضُ المفسِّرين: أنَّ الربَّ يطلقُ لغةً بالاشتراكِ اللفظيِّ على المالكِ، والسيِّدِ، والمربِّي، والمنعِمِ، والمصلِحِ، والمعبودِ[2]، والكلُّ محتملٌ هاهنا، وقد مرَّ تحقيقُ الكلامِ فيه في أولِ البحثِ، والله تعالى أعلم.

قوله: (ولا يُطلَقُ على غيرِه تعالى إلا مقيَّداً كقوله: ﴿ٱرْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ [يوسف: ٥٠])؛ أي: لا يطلقُ لفظُ الربِّ في اللغةِ إطلاقاً مستفيضاً، أو في الإسلامِ مفرداً على غيره تعالى إلا مقيَّداً بالإضافةِ كربِّ الدارِ، ومنه قوله تعالى حكايةً عن يوسفَ

---

(١) انظر: «حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي» (١/ ٩٤).

(٢) المرجع السابق (١/ ٨٨).

عليه السلام حينَ جاءه المخلصُ عن السِّجن: ﴿ٱرۡجِعۡ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ [يوسف: ٥٠]؛ يعني: ملكَ مصرَ، ومنه أيضاً قولُه تعالى حكايةً عنه عليه السلام: ﴿ٱذۡكُرۡنِي عِندَ رَبِّكَ﴾ [يوسف: ٤٢] لصاحبِه في السجن.

وأمَّا قولُ الحارثِ بن حِلِّزةَ في مدحِ المنذرِ بن ماءِ السَّماءِ ملكٍ من ملوكِ العرَبِ[١]:

وهُوَ الرَّبُّ والشَّهيدُ على يَوْ ... مِ الحِيَارَيْنِ والبَلاءُ بَلاءُ

فنادرٌ، وفي الجاهليَّةِ لا في الإسلامِ.

ثمَّ إنَّ معنى قوله: (إلا مقيَّداً) أنَّه يجوزُ استعمالُه في غيره تعالى حالَ كونِه مضافاً في الجملةِ، لا أنَّه في جميعِ صورِ الإضافةِ يصحُّ استعمالُه في غيرِه تعالى؛ إذ لا يصحُّ إطلاقُ ربِّ العالمين، وربِّ الخلقِ على غيرِه تعالى.

وقد يقال: ينافي جوازَ إطلاقِ الربِّ على غيره تعالى مقيَّداً بالإضافة ما رواه الشيخان عن أبي هريرةَ رضي الله عنه مرفوعاً: أنَّ النبيَّ ﷺ قال: «لا يقُلْ أحدُكم: أَطعِمْ رَبَّكَ، واسقِ رَبَّكَ، وضِّئْ رَبَّكَ، ولا يقُلْ أحدُكم: رَبِّي، وليقُلْ: سيِّدي، ومولاي»[٢]، ولا يلزمُ من جوازِه في شريعةِ يوسفَ عليه السلام على

---

(١) الحارث بن حِلِّزةَ اليشكريُّ: أحدُ شعراء المعلَّقات، وهذا البيت من معلقته التي مطلعها:

آذنَتْنا ببينِها أسماءُ ... رُبَّ ثاوٍ يُمَلُّ منه الثَّواءُ

انظر: «الشعر والشعراء» لابن قتيبة (١/ ١٩٣)، و«ديوان الحارث بن حلزة» صنعة مروان العطية (ص: ٧٠).

(٢) رواه البخاري في «صحيحه»، كتاب العتق، باب كراهية التطاول على الرقيق وقوله: عبدي أو أمتي (٢٥٥٢)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب الألفاظ من الأدب وغيرها، باب حكم إطلاق لفظة العبد والأمة والمولى والسيد (٢٢٤٩).

ما حكاه اللهُ عنه: ﴿ٱرْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ [يوسف: ٥٠]، و﴿ٱذْكُرْنِي عِندَ رَبِّكَ﴾ [يوسف: ٤٢] جوازُه في شريعتِنا.

فإن قيل: شريعةُ مَن قبلَنا شريعةٌ لنا إذا قصَّ اللهُ ورسولُه من غير إنكارٍ.

فالجواب: أنَّه يكفي دليلاً على الإنكارِ هذا الحديثُ المرفوعُ.

إلا أنَّ لقائلٍ أن يقولَ: إنَّ النهيَ في الحديثِ يجوزُ أن يكونَ للتنزيهِ، لا للتحريمِ، لكنَّ الأسلمَ أن يُتمسَّكَ بظاهرِ الحديثِ، ويجتنبَ عن إطلاقِ الربِّ على غيرِه تعالى.

وقال بعضُ المحقِّقين: إطلاقُه مقيَّداً بالإضافة إلى المكلَّفِ مكروهٌ، ولا كراهةَ في إضافتِه إلى غيرِ المكلَّفِ كربِّ الدارِ.

وإنَّما قيَّدنا الإطلاقَ في صدرِ الكلامِ بقولنا: (مفرداً)؛ لأنَّه يستعملُ في غيرِه تعالى جمعاً، سواءٌ قُيِّدَ بالإضافةِ، أو أُطلِقَ.

قال السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سِرُّه: وأمَّا لفظُ الأربابِ فحيثُ لم يُطلَقْ على اللهِ تعالى وحدَه جاز تقييدُه بالإضافةِ، وإطلاقُه كما يقال: ربُّ الأربابِ، وقال تعالى: ﴿ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ﴾ [يوسف: ٣٩]. انتهى[1].

وفيه أنَّ المقيَّدَ بالإضافةِ في (ربِّ الأربابِ) هو الربُّ، وليس بجمعٍ، والجمعُ ـ أعني: الأربابَ ـ ليس بمقيَّدٍ بالإضافةِ، إلا أن يرادَ بالتقييد بالإضافةِ أن يكون واقعاً في التركيب التقييديِّ الإضافيِّ، فليتأمَّل.

هذا ثم السرُّ في الاختصاصِ أنَّه لمَّا قصدَ بصيغةِ المبالغةِ، واستُعمِلَ مطلقاً

---

(١) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٥٣).

من شأنِه الانصرافُ إلى الكاملِ؛ تعيَّنَ أن يرادَ بالتبليغِ حَقِيقيَّه بحيثُ لا يشوبُه شائبةُ تجوُّزٍ، وهو إنَّما يكونُ بالإيجاد، ثم الإبقاء، وهو مختصٌّ به تعالى.

وإنَّما تركَ التمثيلَ بقوله تعالى حكايةً عن يوسفَ عليه السلام: ﴿إِنَّهُۥ رَبِّىٓ أَحۡسَنَ مَثۡوَايَۖ﴾ [يوسف: ٢٣] كما في «الكشاف»؛ لاحتمالِ أن يرجعَ الضميرُ إلى اللهِ تعالى كما ذكره المصنفُ وغيرُه في موضعِه[1].

* * *

(١) انظر: «تفسير البيضاوي» (٣/ ١٦٠).

والعالَمُ: اسمٌ لِمَا يُعلَمُ به، كالخاتمِ والقالبِ، غَلَبَ فيما يُعلَمُ به الصانعُ، وهو كلُّ ما سواه من الجواهرِ والأعراضِ، فإنها لإمكانها وافتقارها إلى مؤثِّرٍ واجبٍ لذاته تدلُّ على وجوده.

وإنما جمعَه ليشملَ ما تحته من الأجناسِ المختلفةِ، وغلَّب العقلاءَ منهم، فجمعه بالياء والنون كسائر أوصافهم.

وقيل: اسمٌ وُضعَ لذوي العلمِ من الملائكةِ والثقلينِ، وتناوله لغيرهم على سبيلِ الاستتباعِ.

وقيل: عنى به الناسَ هاهنا؛ فإن كلَّ واحدٍ منهم عالمٌ من حيثُ إنه يشتملُ على نظائرَ ما في العالم الكبير من الجواهرِ والأعراضِ يُعْلَمُ بها الصانع كما يعلم بما أبدعه في العالم الكبير، ولذلك سوَّى بين النظرِ فيهما، وقال تعالى: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾.

قوله: (والعالَمُ: اسمٌ لِمَا يُعلَمُ به)؛ يعني: أنَّ العالَمَ بفتح اللام اسمٌ لا صفةٌ، موضوعٌ لما يكونُ وسيلةً إلى العِلمِ بالشيءِ.

قال الراغبُ: الفاعَلُ بفتح العين كثيراً ما يجيءُ في اسم الآلةِ التي يُفعَلُ بها كالطابَعِ والخاتَمِ والقالَبِ، فجُعِلَ بناؤُه على هذه الصيغةِ؛ لكونِه كالآلةِ في الدلالةِ على صانعِه. انتهى[1].

وفيه إشارةٌ إلى أنَّه مشتقٌّ من العِلْمِ[2] بمعنى: الإدراكِ، لا من العَلَمِ بفتح اللام

---

(١) انظر: «المفردات في غريب القرآن» للراغب الأصفهاني (مادة: علم) (ص: ٥٨٢).

(٢) وهو قول الزمخشري في «الكشاف» (١/ ٥٣).

بمعنى: العَلامةِ، وإلا لقال: لكونه كالآلةِ في كونِه علامةً على صانعِه، ويدلُّ عليه عبارةُ المصنفِ أيضاً.

قال بعضُ المحقِّقين: والمقصودُ أنَّه اسمٌ لهذا المفهومِ الكليِّ المشتركِ بينَ مجموعِ الموجوداتِ، وبينَ أجزائه من الأجناسِ والأنواعِ والأشخاصِ؛ لأنَّ هذا المفهومَ الكليَّ كما يصدقُ على المجموعِ وعلى كلِّ جنسٍ ونوعٍ يصدقُ على كلِّ شخصٍ، فيصحُّ إطلاقُه على الأشخاصِ نظراً إلى المعنى.

ويؤيِّدُه قولُه: (كالخاتَمِ والقالَبِ)؛ أي: كما أنَّ الخاتَمَ والقالَبَ مع اشتقاقهما من الخَتمِ والقَلبِ اسمان لِمَا يُختَمُ به ويُقلَبُ به الشيءُ من شكلِه الأصليِّ إلى شكلِه، وليسا بصفتين كسائر أسماءِ الآلةِ كذلك العالَمُ مع اشتقاقه من العِلْمِ اسمٌ لِمَا يُعلَمُ به الشيءُ.

ووجهُ التأييدِ: أنَّ كلًّا من الخاتَمِ والقالَبِ يُطلَقُ على الشخصِ، فالتشبيهُ بهما يفيدُ صحَّةَ إطلاقِه على الشخص أيضاً، إلا أنَّه لم يقَعْ، وعدمُ الوقوعِ لا ينافي الصحَّةَ، وسيجيءُ بيانُ السرِّ في عدم انطلاقِه على الأفراد والأشخاص.

قوله: (غَلَبَ فيما يُعلَمُ به الصانعُ)؛ أي: غلبَ بعدَما كان في أصلِه عامًّا يصحُّ إطلاقه على كلِّ ما يُعلَمُ به الشيءُ صانعاً كان أو غيرَه فيما يُعلَمُ به الصانعُ خاصَّةً، فلا يُطلَقُ العالَمُ على ما يُعلَمُ به غيرُ الصانعِ كالدوالِّ الأربعِ مثلاً.

وإطلاقُ الصانعِ عليه تعالى وردَ في الحديث النبويِّ على ما أخرجه الحاكمُ في «المستدرك» عن حذيفةَ رضي الله عنه: أنَّه ﷺ قال: «إنَّ اللهَ صانعُ كلِّ صانعٍ وصَنعَتِه»[1].

---

(١) رواه الحاكم في «المستدرك» (٨٥)، وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه.

وأخرج الطبرانيُّ أيضاً حديثاً آخرُه: «اتَّقُوا اللهَ، فإنَّ اللهَ فاتحٌ لكم، وصانعٌ»[1].

ثم المرادُ بـ (ما يُعلَمُ به الصانعُ): ما يُستدَلُّ به على وجودِ الصانعِ، وصفاتِه العُلَى، فالصفاتُ غيرُ داخلةٍ فيه؛ لأنَّها لا يُعلَمُ بها الصانعُ، بل هي كالصانعِ تُعلَمُ من المصنوعِ.

ثمَّ إنَّ وجهَ الدلالةِ على وجودِ الصانعِ وصفاتِه كما سيجيءُ هو الإمكانُ والحدوثُ، وكلٌّ منهما من الأمورِ العامَّةِ الشاملةِ لجميع المصنوعات، لا اختصاصَ لشيءٍ منهما بشخصٍ دونَ شخصٍ، فالشخصُ من حيثُ هو شخصٌ ومشتملٌ على المشخَّصاتِ لا مدخلَ له في الاستدلالِ المذكور، فإنَّا نستدلُّ بإمكانِ الممكنِ بما هو ممكنٌ على وجودِ الواجبِ، لا بإمكانٍ زائدٍ بخصوصِه، فلا يصدقُ مفهومُ ما يُعلَمُ به الصانعُ على الأشخاصِ من حيثُ هي أشخاصٌ وإن صدقَ عليها من حيثُ إنَّها ممكناتٌ، وبهذا الاعتبارِ هي كليَّاتُ أجناسٍ وأنواعٍ.

وهذا هو السرُّ في عدم انطلاقِ لفظ (العالَم) على الأفرادِ، فهو اسمٌ للقَدْرِ المشتركِ بينَ أجناسِ[2] ما يُعلَمُ به الصانعُ، وبين مجموعِها، فكما يُطلَقُ على كلِّ جنسٍ فيقال: عالَمُ الأفلاكِ، وعالَمُ العناصرِ، وعالَمُ النباتِ، وعالَمُ الحيوانِ، فكذلك يطلقُ على المجموعِ، فيقال: العالَم بجميع أجزائه محدَثٌ، وهو الشائعُ، فلو لم يكنْ اسماً للقَدْرِ المشترَكِ يلزمُ الاشتراكُ، أوالحقيقةُ والمجازُ، والأصلُ نفيُهما، فتأمَّل.

---

(١) رواه الطبراني في «المعجم الكبير» (٣٦٤٨)، من حديث خباب رضي الله عنه.

(٢) وهو اخْتيارُ السَّيِّدِ الشَّريف فقال في العالم: أنَّه يُطْلَقُ على كُلِّ جِنْسٍ، فهو للقَدْرِ المُشْتَرَكِ بَيْنَ الأجْناسِ، فيُطْلَقُ على كُلِّ جِنْسٍ، وعلى مَجْموعها، إلاّ أنَّه موْضوعٌ لِلمجْموعِ، وإلاَّ لَمْ يُجْمَعْ. انظر: «تاج العروس» (٣٣/ ١٣٤).

قوله: (وهو كلُّ ما سواه من الجواهرِ والأعراضِ)؛ أي: ما يُعلَمُ به الصانعُ ويُستدَلُّ به عليه: كلُّ ما سواه، وهو عامٌّ خُصَّ منه البعضُ، وهو الأشخاصُ بقرينة حملِه على ما يُعلَمُ به الصانعُ، فكلُّ فردٍ من أفرادِ الجوهرِ والعرَضِ وإن صدقَ عليه أنَّه سواه إلا أنَّه لعدمِ كونِه بخصوصه ممَّا يعلمُ به الصانعُ لا يصدقُ عليه أنَّه عالَمٌ، ولهذا احتِيجَ في إطلاق العالَمِ على كلِّ فردٍ من أفراد الإنسان إلى العلاقةِ المجازيَّةِ على ما سيجيءُ في كلام المصنف.

والحاصلُ: أنَّ العالَمَ كما يُطلَقُ على مجموعِ الموجوداتِ من الأجناسِ والأنواعِ والأشخاصِ يُطلَقُ على كلِّ واحدٍ من الأجناسِ والأنواعِ دونَ الأشخاصِ، وأمَّا حملُه هاهنا على الكلِّ المجموعيِّ فمع أنَّه يأباه جمعُه؛ إذ لا تعدُّدَ في المجموعِ يستلزمُ خروجَ الأجناسِ والأنواعِ مع أنَّها يُعلَمُ بها الصانعُ، ويُطلَقُ عليها العالَمُ كما عرفتَ آنفاً.

وقد يقال: الكلُّ مجموعيٌّ، وإنَّ العالَمَ هو مجموعُ الجواهرِ والأعراضِ المحسوسةِ بأنْ يُخَصَّ الجواهرُ والأعراضُ بالمحسوسةِ منها؛ إذ هي التي يُعلَمُ بها الصانعُ، وإطلاقُه على الأجناسِ والأنواعِ مثلِ عالَمِ الحيوانِ، وعالَمِ الإنسِ، وعالَمِ الجنِّ مجازٌ، وإنَّ جمعَه باعتبار أنَّ للهِ تعالى عوالِمَ غيرَ هذا العالَمِ المحسوسِ كعالَمِ الصفاتِ، وعالَمِ المثالِ، وعالَمِ الغيبِ، وعالَمِ المعاني.

وقد اختُلِفَ في أعدادِ أجناس العالَمِ:

فقيل: للهِ تعالى ألفُ عالَمٍ، ستُّ مئةٍ في البحرِ، وأربعُ مئةٍ في البرِّ[1].

---

(١) هو قول سعيد بن المسيب. انظر: «تفسير الثعلبي» (١/ ١١٢).

وقيل: ثمانيةَ عشرَ ألفَ عالَمٍ، الدنيا عالَمٌ منها، وما العمرانُ في الخرابِ إلا كفُسطاطٍ في الصحراء[1].

وقيل: أربعون ألفَ عالَمٍ، الدنيا من مشرقِها إلى مغربِها عالَمٌ واحدٌ[2].

وقيل: ثمانونَ ألفَ عالَمٍ، أربعون ألفاً في البرِّ، وأربعون ألفاً في البحرِ[3].

وقيل: مئةُ ألفِ عالَمٍ؛ إذ روي: إنَّ اللهَ تعالى خلقَ مئةَ ألفِ قِنديلٍ، وعلَّقَها بالعَرْشِ، والسَّماواتُ والأرضُ وما فيهما حتَّى الجنَّةُ والنارُ كلُّها في قنديلٍ واحدٍ، ولا يعلمُ أحدٌ ما في باقي القناديلِ إلا اللهُ تعالى[4].

وقال كعب الأحبار: لا يحصي عددَ العالَمِينَ أحدٌ إلا اللهُ تعالى، ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ [المدثر: ٣١][5].

هذا، وقال بعضُ المحقِّقين: إذا اعتُبِرَ في مفهوم العالَمِ كونُه ممَّا يُعلَمُ به الصانعُ حتَّى خُصَّ لأجله الجواهرُ والأعراضُ بالمحسوسةِ، فمِن أينَ يكونُ لله عوالِمُ غيرُ هذا المحسوسِ حتى يكونَ جمعُه باعتبارها؟

ثـم إنَّه قد نقـلَ عن المصنف في الحاشـية: أنَّ قولَنا: (من الجواهـرِ والأعراضِ) أحسـنُ من قـولِ صاحب «الكشـاف»: (مـن الأجسـامِ والأعـراضِ)؛ لأنَّـه لا يتناولُ الجوهـرَ الفـردَ، ولا المركَّبَ مـن جوهرين أو ثلاثةٍ؛ لأنَّها ليسـت عرَضـاً وهو ظاهرٌ،

---

(١) هو قول وهب بن منبه. انظر: «تفسير الثعلبي» (١/ ١١٢).

(٢) هو قول أبي سعيد الخدري رضي الله عنه. انظر: «تفسير الثعلبي» (١/ ١١٢).

(٣) هو قول أبي القاسم مقاتل بن حيان. انظر: «تفسير الثعلبي» (١/ ١١٢).

(٤) انظر: «تفسير الآلوسي» (١/ ٨٢).

(٥) انظر: «تفسير الثعلبي» (١/ ١١٢).

ولا جسماً عند صاحب «الكشاف»؛ لأنَّ الجسمَ عند المعتزلةِ هو الطويلُ العريضُ العميقُ. انتهى.

وكذا لا يتناولُ المجرَّدات عند مَن يقول بثُبوتها، إلا أنَّ الذي يُستدَلُّ بإمكانها على وجودِ الصانعِ هي الأجسامُ والأعراضُ؛ لأنَّها محسوسةٌ معلومةُ الأحوالِ، وما سواها لو سُلِّمَ وجودُه فليس بمحسوسٍ، ولا ظاهرٍ، فلا يتيسَّرُ الاستدلالُ به.

ثمَّ إنَّ فائدةَ البيانِ بقوله: (من الجواهرِ والأعراضِ) إخراجُ صفاتِه تعالى، والمعدوداتِ.

وقال المولى عصام الدِّين: يحتملُ أن يكونَ قولُه: (من الجواهرِ والأعراضِ) للإشارةِ إلى أنَّ لفظَ (العالَم) اسمٌ لكلِّ نوعٍ من الموجودات، وكلِّ جنسٍ، والمجموعِ دونَ الأشخاصِ، فلا يقال: عالَمُ زيدٍ.

ويحتملُ أن يكونَ للإشارة إلى مسلكَي الاستدلالِ على الواجبِ بالعالَم، ولا يبعدُ أنْ يُجعَلَ قيداً لإخراجِ القضايا المرتَّبةِ في مقامِ الاستدلالِ على معرفةِ الصانعِ وصفاتِه، فإنَّه لا يقالُ له: العالَمُ كما أنَّه ليس جوهراً، ولا عرَضاً. انتهى، فليتأمَّل.

قوله: (فإنَّها لإمكانها وافتقارها إلى مؤثِّرٍ واجبٍ لذاتِه... إلى آخره) بيانٌ لوجهِ دلالةِ الجواهرِ والأعراضِ على وجودِ الصانعِ.

وحاصلُه: أنَّها ممكنةٌ، وكلُّ ممكنٍ مفتقرٌ في وجودِه إلى مؤثِّرٍ واجبٍ لذاتِه، وكلُّ مفتقِرٍ في وجودِه إلى مؤثِّرٍ واجبٍ لذاتِه يدلُّ وجودُه على وجودِ مؤثِّرٍ واجبٍ لذاتِه، ولمَّا كان القياسُ مركَّباً وحدًّا وسطِه مجموعُ الإمكان والافتقار ذكرَهما.

وتحقيقُ الكلامِ في ذلك: أنَّ كونَ الجواهرِ والأعراضِ ما يُعلَمُ به الصانعُ إنَّما هو لدلالتِها على وجود الصانعِ من حيثُ إنَّها أمورٌ ممكنةٌ يتساوى طرَفا

وجودِها وعدمِها بالنظر إلى ذاتها ككِفَّتَي الميزانِ، وذلك التساوي يوجبُ الافتقارَ إلى مؤثِّرٍ يرجِّحُ وجودَه على عدمِه؛ لامتناعِ ترجُّحِ أحدِ المتساوِيَين على الآخرِ من غيرِ مُرجِّحٍ.

قال المصنفُ في «الطوالع»:

إنَّ الإمكانَ مُحوِجٌ للممكنِ إلى السببِ المؤثِّرِ؛ لأنَّ الممكنَ لمَّا استوى طَرَفا وجودِه وعدمِه امتنعَ وجودُه لا لمُرجِّحٍ، والعلمُ به بديهيٌّ، وذلك المرجِّحُ يجبُ أن يكونَ واجباً لذاته، وإلا لكان ممكناً، فيحتاجُ إلى مرجِّحٍ آخرَ، فإمَّا أن يتسلسلَ، أو يدُورَ، فالمجموعُ المشتملُ على الدَّورِ والتسلسلِ ممكنٌ أيضاً، فيحتاجُ إلى مؤثِّرٍ واجبٍ[1].

وهذا الدليلُ كما ترى مبنيٌّ على أنَّ علَّةَ الافتقارِ إلى المؤثِّرِ هو الإمكانُ كما ذهبَ إليه الحكماءُ، واختاره المصنفُ وسائرُ المحقِّقين، وإن كان مذهبُ المتكلِّمين أنَّ علَّةَ الافتقارِ الحدوثُ؛ لأنَّ ملاحظةَ الحدوثِ لا يدلُّ إلا على ثبوتِ قديمٍ، فجاز أن يكونَ ذلك القديمُ ممكناً، فلا يدلُّ على ثبوتِ الواجبِ.

وأيضاً لا حاجةَ في مسلكِ الإمكانِ إلى الاستعانةِ ببطلان الدَّور والتسلسل كما أشيرَ إليه، وهو أحدُ مسلكَي إثباتِ الواجبِ على ما تقرَّرَ في موضعه.

فمَن قدَّرَ في كلامِ المصنفِ مقدِّمةً أخرى حيثُ قال في توجيهه: فإنَّها لكونها ممكنةً مفتقرةٌ إلى مؤثِّرٍ واجبٍ لذاتِه تدلُّ على وجودِ الصانعِ دفعاً للدَّورِ والتسلسلِ؛ فقد ضيَّعَ ما قصدَه المصنفُ من أنَّ دليلَ إثباتِ الواجبِ لا يتوقَّفُ على ذلك، وأنَّ مجرَّدَ ملاحظةِ الإمكانِ يفيدُه، وإلى هذا ذهب المحقِّقون.

---

(١) انظر: «طوالع الأنوار» للبيضاوي (ص: ٨٩)

والحاصل: أنَّ المصنفَ اختارَ كونَ علَّةِ الحاجةِ الإمكانَ دونَ الحدوثِ على خلافِ مذهبِ الأصحابِ سلوكاً إلى طريقِ التحقيقِ.

قوله: (وإنَّما جمعَه)؛ أي: إنَّما جمعَ لفظَ (العالَم) مع أنَّ الإفرادَ هو الأصلُ والأخفُّ، وأنَّه مع اللام يفيدُ الشمولَ، واستغراقَ الأجناسِ والأنواعِ؛ ليشملَ ما تحتَه من الأجناس المختلفةِ التي كلُّ جنسٍ منها يسمَّى بالعالَم.

قال المحقِّقُ التفتازانيُّ: يعني لو أفردَ لربَّما يتبادرُ إلى الفهم أنَّه إشارةٌ إلى هذا العالَمِ المشاهَدِ بشهادةِ العُرفِ، أو إلى الجنسِ والحقيقةِ على ما هو الظاهرُ عند عدم العهد، فجمعَ ليشملَ كلَّ جنسٍ يُسمَّى بـ (العالَمِ)؛ لأنَّه لا عهدَ، وفي الجمعِ دلالةٌ على أنَّ القصدَ إلى الإفرادِ دون الجنسِ. انتهى[1].

يريد أنَّه لو أُفرِدَ وعُرِّفَ بلامِ الاستغراقِ لم يكنْ إشارةً إلى هذا العالَمِ المحسوسِ؛ لأنَّ العالَمَ وإن كان موضوعاً للقدرِ المشتركِ إلا أنَّه شاع استعمالُه بمعنى المجموعِ كالوجودِ في الوجودِ الخارجيِّ، وقد غلبَ استعمالُه في العُرفِ بهذا المعنى في العالَمِ المحسوسِ؛ لإلِفْ النفسِ بالمحسوساتِ، فجُمِعَ ليفيدَ الشُّمولَ قطعاً؛ لأنَّه حينئذٍ لا يكونُ مستعمَلاً في المجموعِ حتى يتبادرَ منه هذا العالَمُ المحسوسُ، فيكون مستعمَلاً في كلِّ جنسٍ؛ إذ لا ثالثَ، فيكون المعنى: ربِّ كلِّ جنسٍ سُمِّيَ بالعالَمِ، والتربيةُ للأجناسِ إنَّما تتعلَّقُ باعتبارِ أفرادِها، فيفيدُ شمولَ آحادِ الأجناسِ المخلوقةِ كلِّها نظراً إلى الحكمِ.

وبذلك التقريرِ اندفع ما أورده السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سِرُّه في ردِّ هذا التوجيهِ: من أنَّ المقامَ يقتضي ملاحظةَ شمولِ آحادِ الأشياءِ كلِّها، لا الأجناسِ، وأنَّ المقابلَ للعالَمِ

---

(١) انظر: «حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي» (١/ ٩١).

المشاهَدِ هو العالَمُ الغائبُ، فإذا كان الإفرادُ موهِماً أنَّ المقصودَ هو الأولُ فقط ناسبَ أن يثنَّى ليتناولَهما معاً، فإنَّ الكلَّ مندرجٌ فيهما قطعاً(١).

وحاصلُ الاندفاعِ: أنَّ ربوبيَّةَ الجنسِ مستلزمةٌ لربوبيَّةِ آحادِه وأفرادِه، وأنَّ التثنيةَ لا إشعارَ لها بالكثرةِ، فالأَولى الجمعُ؛ لكونه مُشعِراً بها.

ولقائلٍ أن يقولَ: مقتضى المقامِ أن يؤتى بعبارةٍ تدلُّ على ربوبيَّتِه لجميعِ الموجوداتِ، ولزومُ ربوبيَّتِها في نفسِ الأمرِ لربوبيَّتِه الجنسَ لا يستلزمُ دلالتَها عليها؛ لجوازِ أن يكونَ اللزومُ غيرَ بيِّنٍ، وأمَّا أنَّ التثنيةَ لا إشعارَ فيها بالكثرةِ ففيه أنَّه بعدَ اندراجِ الكلِّ في المتقابلين أيُّ حاجةٍ إلى الإشعارِ بالكثرةِ؟

وأمَّا قولُ المحقِّق التفتازانيِّ: (أو إلى الجنسِ والحقيقةِ... إلى آخره) ففيه أنَّ تبادرَ جنسِ العالَمِ مطلقاً لا يضرُّ بالمقصودِ؛ لأنَّه إذا أريد الجنسُ وليس التربيةُ ممَّا يتعلَّقُ بالحقيقةِ من حيثُ هي هي، بل باعتبارِ التحقُّقِ في الأفراد، ولا قرينةَ تدلُّ على البعضيَّةِ، فيكونُ للاستغراقِ؛ لئلَّا يلزمَ التحكُّمُ.

وتبادرُ الجنسِ من حيثُ هو هو، أو باعتبار تحقُّقِه في بعض الأفرادِ ممنوعٌ، ولعلَّه لأجلِ هذا اكتفى في «شرح التلخيص» بالوجهِ الأولِ حيثُ قال: يعني لو أُفرِدَ لتُوهِّمَ أنَّه إشارةٌ إلى هذا العالَمِ المحسوسِ، فجُمِعَ ليفيدَ الشُّمولَ(٢).

هذا، وقال السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سِرُّه في توجيهِه: يعني لو أُفرِدَ معرَّفاً باللامِ لربَّما تُوهِّمَ أنَّ القصدَ إلى استغراقِ أفرادِ جنسٍ واحدٍ، أو إلى الحقيقةِ؛ أي: القدرِ المشتركِ بين الأجناسِ، فلمَّا جُمِعَ وأشيرَ بصيغةِ الجمعِ إلى تعدُّدِ الأجناسِ، واستغراقِ أفرادِها بالتعريفِ زال التوهُّمُ بلا شبهةٍ، وفُهِمَ المقصودُ بلا مِريةٍ.

---

(١) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٥٥).

(٢) انظر: «حاشية الشريف على المطول» (ص: ١١٤).

لا يقال: إذا لم يُطلَقْ (العالَم) على شيءٍ من أفرادِ الجنسِ المسمَّى به كزيدٍ مثَلاً، فإذا عرِّفَ باللام امتنعَ استغراقُه لأفراد جنسٍ واحدٍ، فإنَّ اللفظَ المفردَ إنَّما يستغرقُ أفراداً ينطلقُ على كلِّ واحدٍ منها، وكذا إذا جُمِعَ وعُرِّفَ لم يتناوَلْ إلا الأجناسَ التي ينطلقُ عليها دونَ أفرادِها.

لأنَّا نقولُ: لمَّا كان (العالَم) منطلقاً على الجنسِ بأسرِه نُزِّلَ منزلةَ الجمعِ، ومن ثمَّةَ فقيل: إنَّه جمعٌ لا واحدَ له من لفظِه، فكما أنَّ الجمعَ إذا عُرِّفَ استغرقَ آحادَ مفردِه وإن لم يكنْ صادقاً عليها كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٤]؛ أي: كلَّ محسنٍ، و(لا أشتري العَبِيدَ)؛ أي: واحداً[١] منهم، كذلك (العالَم) إذا عُرِّفَ يشملُ أفرادَ الجنسِ وإن لم ينطلِقْ عليها، كأنَّها آحادُ مفردِه المقدَّرِ، وعلى هذا فـ (العالَمُون) بمنزلة جمعِ الجمعِ، فكما أنَّ لفظةَ (الأقاويل) يتناولُ كلَّ واحدٍ من آحادِ الأقوالِ كذلك (العالَمون) يتناولُ كلَّ واحدٍ من آحادِ الأجناسِ. انتهى[٢].

ولمَّا كان هذا خلافَ ظاهرِ عبارةِ «الكشاف» قال لدفعِه: فقولُه: (ليشملَ كلَّ جنسٍ)؛ أي: أفرادَه[٣]، فعلى هذا قولُ المصنف: (ليشملَ ما تحتَه من الأجناسِ) معناه: ليشملَ أفرادَ ما تحتَه من الأجناسِ.

واعتُرِضَ على هذا الجوابِ: بأنَّ (العالَم) بدون التقييد لا يُستعمَلُ إلا في القدرِ المشتركِ، أو بالمجموع، فتوهُّمُ أنَّ القصدَ إلى استغراقِ أفرادِ جنسٍ واحدٍ ممَّا لا وجهَ له، ومجرَّدُ صدقِ (العالَم) بالمعنى الكليِّ على كلِّ جنسٍ لا يصيرُ منشأً لذلك.

---

(١) في «حاشية الشريف»: (كل واحد).

(٢) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٥٤ ـ ٥٥).

(٣) المرجع السابق (ص: ٥٥).

وأيضاً إنَّه لمَّا كان التعريفُ لاستغراقِ الأفرادِ، والجمعيَّةُ إنَّما تفيدُ تعدُّدَ الأجناسِ في الجملةِ، كان (العالَمون) متناوِلاً لكلِّ فردٍ من أفرادِ الأجناسِ المتعدِّدة، فلا يفيدُ شمولَ كلِّ جنسٍ، مع أنَّ عبارةَ «الكشاف» تنادي على أنَّ المفادَ شمولُ الأجناسِ، وجعلُ التعريفِ لشمولِ الآحادِ والأجناسِ كلَيهما تعسُّفٌ.

وفي هذا المقامِ كلامٌ طويلٌ تركناه خوفَ الإطناب.

قوله: (وغلَّبَ العقلاءَ... إلى آخره) لمَّا بيَّنَ فائدةَ أصلِ الجمعِ سواءٌ كان مصحَّحاً كالعالَمِين، أو مكسَّراً كالعَوالِم؛ أرادَ أن يبيِّنَ وجهَ صحَّةِ خصوصيتِه الجمعَ بالواوِ والنونِ، فإنَّ شرطَ هذا الجمعِ إن كان اسماً أن يكونَ علَماً مذكَّراً عاقلاً، فيؤوَّلُ بالمسمَّى بهذا الاسمِ؛ ليتجانسَ مُسمَّياتُه، ويجمعُ بالواوِ والنونِ كزَيدُونَ، وإن كان صفةً أن يكونَ مذكَّراً يعقلُ نحو: مسلِمُونَ،

فقال: **(وغلَّبَ العقلاءَ المذكَّرِينَ منهم)**؛ أي: مِن أفراد العالَم كالمَلَكِ والإنسِ والجنِّ على غيرِ العقلاءِ كالأَفْلاكِ والعناصرِ،

(فجمَعَه بالياءِ والنونِ كسائرِ أوصافِهم)؛ أي: كما يُجمَعُ جميعُ أوصافِهم بالياء والنون؛

يعني: أنَّه وإن لم يكنْ صفةً بل اسماً كما سبقَ، لكنَّه اسمٌ يشابهُ الصفةَ في الدلالةِ على الذاتِ باعتبارِ معنىً هو كونُه يُعلَمُ به، فجُمِعَ كما يُجمَعُ جميعُ الصفاتِ.

فـ (السائرُ) بمعنى: الجميعِ، ويجوزُ أن يكونَ بمعنى: الباقي، ويرادُ بـ (الأوصاف) ما هو أعمُّ من الحقيقةِ، وما هو بمنزلتِها.

وتحقيقُ المقام: أنَّه لمَّا كان الجمعُ بالواو والنون مختصًّا بصفاتِ العقلاءِ وما في حكمها من الأعلام، وكان كونُ لفظِ (العالَم) في حكمِ الصفةِ معلوماً من تعريفِه؛

لكونِه بمعنى: الدالِّ على؛ لم يتعرَّضْ له صريحاً، ونبَّهَ عليه بقوله: (كسائر أوصافهم)، وبيَّن كونَه من صفاتِ العقلاءِ بأنَّه على طريقِ التغليبِ؛ لكونِ بعضِهم عقلاءَ.

وفيه تعريضٌ لصاحب «الكشاف» حيثُ تعرَّضَ لبيانِ معنى الوصفيَّة، ولم يتعرَّضْ لوجهِ اختصاصِه بأُولي العِلْمِ مع كونِ الأولِ أظهرَ: بأنَّ اللائقَ عكسُ ذلك.

وقيل: نزَّلَ مَن ليس له العلمُ ـ لكونِه دالًّا على معنى العلمِ ـ منزلةَ مَن له العِلمُ، فجمعَ بالواو والنون كما في ﴿أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾ [فصلت: ١١]، و﴿رَأَيْتُهُمْ لِي سَٰجِدِينَ﴾ [يوسف: ٤].

قوله: (وقيل: اسمٌ وُضِعَ لذَوِي العِلْمِ... إلى آخره)

يعني: أنَّ العالَمَ وإن كان اسماً مشتقًّا من العِلْمِ إلا أنَّه موضوعٌ لذَوِي العِلمِ من الملائكةِ والإنسِ والجنِّ خاصَّةً، لا يُستعمَلُ في غيرِهم ممَّا يُعلَمُ به الصانعُ بحسَبِ الوضعِ؛ أي: موضوعٌ للقدرِ المشتركِ بينَ كلِّ جنسٍ من أجناسِ ذوي العِلْم، وبينَ مجموعِها، يقال: عالَمُ الملائكةِ، وعالَمُ الإنسِ، وعالَمُ الجنِّ.

وإنَّما سُمِّيَ الإنسُ والجنُّ ثَقَلَين؛ لِثِقَلِهما على وجهِ الأرضِ.

وإنَّما مرَّضَه؛ لأنَّ هذه الصيغةَ موضوعةٌ لما يكونُ آلةً لمبدأ اشتقاقه، ولا توجدُ فيالاستعمالِ إلا فيما يكونُ آلةً فيما بينَ الفاعلِ والفعلِ كالقالَبِ والطابَعِ، لا لما يكونُ موصوفاً به، فلا وجهَ لجعله اسماً للفاعلِ، ولأنَّ الشائعَ إطلاقُه على المعنى العامِّ، وهو الأنسبُ للمقام.

قوله: (وتناولُه)؛ أي: تناولُ لفظِ (العالَم) بهذا المعنى لغيرِ ذَوِي العلمِ من الحيواناتِ والجماداتِ والأعراضِ، بل من الأفلاكِ وما فيها، والأرضِ وما فيها (**على سبيلِ الاستتباعِ**) من غيرِ أن يكونَ مقصوداً من اللفظِ.

وهو جوابٌ لما عسى أن يقال: إنَّ ربوبيَّته تعالى لا تختصُّ بذوي العلم، بل تتناولُ غيرَ ذوي العلمِ أيضاً، فما وجهُ التخصيصِ بذوي العلمِ؟

وحاصلُ الجوابِ: أنَّه وإن لم يتناول غيرَهم بطريق استعمالِ اللفظِ في معنىً شاملٍ للكلِّ، لكنَّه يتناولُ بطريقِ الاستتباعِ؛ أي: الاستلزامِ من غيرِ أن يُقصَدَ من اللفظِ، ويُستعمَلَ هو فيه، فإنَّ الاستتباعَ: انفهامُ معنىً من لفظٍ لم يُستعمَلْ فيه لا حقيقةً، ولا مجازاً، ولا كنايةً، بل بمعونةِ المقامِ كانفهامِ مجيءِ العسكرِ من قولنا: جاء السلطانُ، وانفهامِ السَّرْجِ من ركبتُ الفرَسَ كما تقرَّرَ في علم البيان.

ووجهُ الاستتباعِ هاهنا: أنَّ مربوبيَّةَ الأصلِ يستلزمُ مربوبيَّةَ الفرعِ استلزامَ مجيءِ السلطانِ مجيءَ خدَمِه وحشَمِه.

قوله: (وقيل: عنى به الناسَ هاهنا)؛ يعني: أنَّ (العالَم) وإن كان اسماً لمفهومٍ عامٍّ هو ما يُعلَمُ به الصانعُ، لكن عنَى به في قولِه: ﴿رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢] الخاصَّ، وهو الناسُ مجازاًكما عنَى به ذلك في قوله تعالى: ﴿أَتَأْتُونَ ٱلذُّكْرَانَ مِنَ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: ١٦٥].

وإنَّما مرَّضَه؛ لعدمِ قرينةِ التخصيصِ، والتقييدُ خلافُ الأصلِ، فلا يصارُ إليه إلا بدليلٍ.

قوله: (فإنَّ كلَّ واحدٍ منهم عالَمٌ) إشارةٌ إلى العلَّةِ المجوِّزةِ لهذه العنايةِ، والمصحِّحةِ لجمعِه؛ يعني: أنَّ علاقةَ هذا المجازِ ووجهَ صحَّةِ جمعِه هو أنَّ كلَّ فردٍ من أفرادِ الناسِ كالعالَمِ من حيثُ إنَّه يشتملُ كلٌّ منهم على نظائرِ ما في العالَمِ الكبيرِ من الجواهرِ والأعراضِ.

نقلَ عن المصنف في «الحاشية»: أنَّ بدَنَ الإنسانِ المتكوِّنَ فيه الأخلاطُ الأربعةُ

بمنزلةِ العالَم السُّفليِّ المشتملِ على العناصرِ الأربعةِ الكائنةِ والفاسدةِ، فالسوداءُ لكونِه بارداً يابساً كالأرضِ، والبَلغَمُ لكونه بارداً رَطْباً كالماءِ، والدمُ لكونه حارًّا رطباً كالهواءِ، والصفراءُ لكونِه حارًّا يابساً كالنارِ.

ورأسُه المشتملُ على الحواسِّ الظاهرةِ والباطنةِ المدبِّراتِ لأمرِ البدَنِ، والمنبِتُ للأعصابِ التي هي محلُّ الحسِّ والحركةِ كالعالَمِ العلويِّ المنوطِ أمرُ السُّفليَّات به، قال الله تعالى: ﴿ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ﴾ [السجدة: ٥]، هذا كلامُه بعبارته[١].

وقال الراغبُ: قائلُ هذا جعفرُ بن محمدٍ[٢]، قال: العالَمُ اثنان، عالمٌ كبيرٌ، وهو الفَلَكُ بما فيه، وعالمٌ صغيرٌ، وهو الإنسانُ[٣].

سُمِّيَ كلُّ إنسانٍ عالَماً؛ لأنَّ فيه من جواهرِ العالَم الأكبرِ الأخلاطَ الأربعةَ، ولأنَّ لحمَه كالأرضِ الرِّخوة، وعظامَه كالجبال، ودمَه الجاريَ في العُروق كالمياه في الأنهار، ونفَسَه كالرِّيح، وشعرَه كالنباتِ، وفيه من المَلَكِ العقلُ، ومن البهائم الشَّهوةُ، ومن النبات النموُّ[٤].

وفيه أيضاً من عالم الغيبِ الرُّوحُ والعقلُ، ومن عالم الشهادةِ البدَنُ المركَّبُ من الأعضاءِ المتخالفةِ الحقائقِ.

ولقد فصَّل الغزاليُّ فيه كلَّ التفصيل، فليراجع إلى تصانيفه[٥].

---

(١) انظر: «حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي» (١/ ٩٣).

(٢) هو جعفر الصادق بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، توفي سنة (١٤٨هـ).

(٣) انظر: «المفردات في غريب القرآن» للراغب الأصفهاني (مادة: علم) (ص: ٥٨٢).

(٤) انظر: «تفسير الراغب الأصفهاني» (١/ ٥٥).

(٥) انظر: «إحياء علوم الدين» للغزالي (٤/ ١١٢).

وقد ذكر الشيخ محيي الدِّين أيضاً في الباب السابع والعشرين من كتاب «التدبيرات» ممَّا يتعلَّقُ بهذا البابِ ما فيه غنيةٌ[1].

قوله: (يُعلَمُ بها الصانعُ) صفةٌ لقوله: (نظائرِ ما في العالَمِ الكبيرِ)؛ أي: يُعلَمُ بتلك النظائرِ، ويُستدلُّ بها على الصانعِ كما يُعلَمُ ويستدلُّ بما أبدَعَه في العالَمِ الكبيرِ من الدلائلِ القاطعةِ على وجودِ الصانعِ الخبيرِ.

قوله: (ولذلك)؛ أي: ولاشتمالِه على النظائرِ **(سوَّى)** اللهُ تعالى **(بينَ النَّظَرِ فيهما)**؛ أي: بينَ العالمين في النظرِ والاستدلالِ بهما، فباعتبارِ التعدُّدِ المعنويِّ المفهومِ من لفظِ (فيهما) صحَّ إضافةُ لفظ (بينَ) إلى غيرِ المتعدِّدِ، فإنَّ المعتبرَ في إضافةِ (بين) أنْ تكونَ إلى متعدِّدٍ معنيًّا وإن كان مفرداً لفظاً كقوله تعالى: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٥]، على أنَّ النظرَ في أحدِهما غيرُ النظرِ في الآخر، ففي النظرِ أيضاً تعدُّدٌ معنىً.

قوله: (وقال تعالى) عطفٌ على قوله: (سوَّى)؛ أي: سوَّى بينَ النظرِ فيهما، وقال بعدَما قال: ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ﴾ [الذاريات: ٢٠]؛ أي: فيها دلائلُ دالَّةٌ على كمالِ قدرتِه وعلمِه وحكمتِه من أنواعِ المعادنِ والحيوانِ والنباتِ وغير ذلك، ومن وجوهِ الدلالاتِ من الدَّحْوُ، واستقرارِها بالجبالِ الراسياتِ، وارتفاعِ بعضِها من الماءِ، واختلافِ أجزائها في الكيفيَّات والخواصِّ.

﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمْ﴾ أيضاً آياتٌ ظاهرةٌ، كأنَّها محسوسةٌ من نظائرِ ما في العالَمِ الكبيرِ تدلُّ دلالتَه مع ما انفردت به من الهيئاتِ اللطيفةِ، والمناظرِ البهيَّةِ، والتمكُّنِ من الأفعالِ الغريبةِ، واستنباطِ الصنائع العجيبة، واستجماعِ الكمالاتِ المتنوِّعةِ، ﴿أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١]؛ أي: تنظرونَ نظرَ معتبِرٍ؛ لتستدلُّوا بها على صانعِها.

---

(١) انظر: «التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية» لمحيي الدين بن عربي (ص: ٣٨٥).

ولعلَّه إنَّما عبَّرَ بالإبصارِ رمزاً إلى أنَّ مجرَّدَ الإبصارِ يكفي في الاستدلالِ بالآثارِ لغايةِ وضوحِ الدلالةِ على ذلك، ولذا قيل: مَن لم يعرِفِ الهيئةَ والتشريحَ فهو عنينٌ في معرفةِ اللهِ تعالى.

ثم إنَّ عطفَ قوله: (وقال) على (سوَّى) عطفٌ مستقلٌّ في إفادةِ أنَّ منشأَ هذا القولِ هو الاشتمالُ المذكورُ كما أنَّ منشأَ التسويةِ ذلك، إن أريدَ بالتسويةِ ما يفهمُ من قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [فصلت: ٥٣].

وعطفٌ تفسيريٌّ بيانٌ للتسويةِ، فيكونُ المعنى: سوَّى بينَهما حيثُ قال: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ﴾ بعدَما قال: ﴿وَفِى ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ﴾، فإنَّ معناه كما عرفتَ آنفاً: وفي أنفسِكم أيضاً آياتٌ ظاهرةٌ إن أريد بالتسويةِ ما يفهمُ من قولِه: (وفي أنفسكم أيضاً) حيثُ ذكرَ هذا القولَ بعدَ قوله: ﴿وَفِى ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ﴾، وهذا هو الظاهرُ، والله تعالى أعلم.

* * *

وقرئ: (رَبَّ الْعالَمِينَ) بالنصب على المدح، أو النداء، أو بالفعل الذي دلَّ عليه الحمد.

وفيه دليلٌ على أن الممكنات كما هي مفتقرةٌ إلى المُحدِث حالَ حدوثها، فهي مفتقرةٌ إلى المبقي حالَ بقائها.

قوله: (وقرئ: ربَّ العالَمِينَ بالنصبِ)؛ أي: بنصبِ لفظِ الرَّبِّ (على المدحِ) بتقدير: أعني، (أو النداءِ) بتقدير: ياربَّ العالمين، وهو ضعيفٌ؛ لإفضائه إلى الفصلِ بينَ الصفةِ والموصوفِ[1]، كذا قيل، فافهم.

(أو بالفعلِ الذي دلَّ عليه الحمدُ)؛ أي: لفظُ ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾، كأنَّه قيل: نحمدُ ربَّ العالمين، أو نحمدُ اللهَ ربَّ العالمين على ما في «الكشاف»، فعلى الأولِ ـ وهو الأظهرُ ـ يكونُ مفعولاً لـ(نحمدُ)، وعلى الثاني صفةً لمفعولِه، وأيًّا ما كان فهو منصوبٌ بـ(نحمدُ).

وإنَّما لم يُنصَب بالمصدرِ المذكورِ في قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾؛ لما تقرَّرَ أنَّ إعمالَ المصدرِ المعرَّفِ باللامِ قليلٌ، فلا يصارُ إليه بلا ضرورةٍ، سيَّما في فصيحِ الكلامِ، ولا ضرورةَ هنا؛ لظهور الوجهِ الصحيحِ، ولأنَّه يلزمُ الفصلُ بالأجنبيِّ؛ أعني: الخبرَ.

وقال المولى عصام الدِّين: الأظهرُ أنَّه فعلٌ ماضٍ، والجملةُ لتعليلِ حمدِه تعالى.

ورُدَّ: بأنَّه لا بدَّ لهذه الجملةِ وإن كانت للتعليلِ من موضعِ الإعرابِ، ولا مجالَ

---

(١) انظر: «نواهد الأبكار» للسيوطي (١/ ١٨٦)، قال أبو إسحاق الزجَّاج: قد فسَّرنا أنهُ لا يجوز في القرآن، إلا ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾، وإن كان الرفع والنصب جائزَين في الكلام، ولا يُتخيَّر لكتاب الله ـ عز وجل ـ إلا اللفظ الأفضل الأجزل. انظر: «معاني القرآن وإعرابه» (١/ ٤٦).

للوصفيَّةِ، والقولُ بالحالِ ينجرُّ إلى التكلُّف، وأيضاً لا يناسبُ الفصلُ بهذه الجملةِ بين الصفتين الآتيتَينِ، وبين موصوفهما، فما حسِبَه أظهرَ خلافُ الظاهرِ.

ولقائل أن يقولَ: لم لا يجوزُ أن تكونَ جملةً معترضةً لا محلَّ لها من الإعرابِ سِيقَت للتعليلِ؟

ثمَّ إنَّ ما ذكرَ من المحذورين مشتركٌ بينَ هذا الوجهِ وبين الوجوه المذكورةِ في الكتاب، فما هو جوابُكم فيها فهو الجوابُ فيه.

والحقُّ أنَّ هذه الوجوهَ كلُّها خلافُ الظاهرِ، ولذلك أتى بصيغةِ التمريضِ مع أنَّه نسبَ هذه القراءةَ إلى زيدِ بن عليٍّ[1].

قوله: (وفيه)؛ أي: وفي وصفِه تعالى بكونِه ربَّ العالَمِينَ **(دليلٌ على أنَّ الممكِناتِ... إلى آخره)** وذلك لأنَّ التربيةَ كما عرفتَ تبليغُ الشيءِ إلى كمالِه اللائقِبه على التدريجِ، ولا شكَّ أنَّ هذا التبليغَ لا يتصوَّرُ بدون الوجودِ، فهو مستديمُ الوجودِ، فهو الموجِدُوالمبقي؛ إذ البقاءُ دوامُ الوجودِ واستمرارُه، ولأنَّ تربيةَ الأشياءِ لا تحصلُ إلا بالحفظِ عن الزوالِ والاختلالِ وتدبيراهما حتى ينتهيَ إلى كمالها المقدَّرِ لها حسبَما اقتضَتْه الحكمةُ، وتعلَّقَتْ به المشيئةُ، والحفظُ عن الزوالِ والاختلالِ هو الإبقاءُ، فليتأمَّل.

قال بعضُ المحقِّقين: لا يخفى أنَّ المناسبَ إمَّا أن يقال: وفيه دليلٌ على أنَّ الممكِناتِ كما هي مفتقرةٌ إلى المؤثِّرِ حالَ وجودِها بدلَ قولِه: (إلى المحدِثِ حالَ حدوثِها)؛ ليكونَ إشارةً إلى مذهب الحكماء القائلين بأنَّ علَّةَ الافتقارِ إلى المؤثِّرِ هو الإمكانُ، لا الحدوثُ.

---

(١) هو زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب القرشي الهاشمي، قتل سنة (١٢٢هـ). انظر: «تهذيب الكمال» للمزي (١٠/ ٩٥).

أو يقال: دليلٌ على أنَّ المحدَثاتِ بدلَ قوله: (على أنَّ الممكناتِ)؛ ليكونَ إشارةً إلى مذهبِ المتكلِّمين القائلين بأنَّ علَّةَ الافتقارِ هي الحدوثُ.

لكنَّه أراد أن يشيرَ إلى أنَّ الافتقارَ إلى العلَّةِ وجوداً وبقاءً ثابتٌ على كِلا المذهبين، لا كما زعم البعضُ من أنَّه لا افتقارَ إليه بقاءً عند القائلين بأنَّ العلَّةَ هي الحدوثُ.

إلا أنَّه قدَّمَ الإشارةَ إلى مذهبِ الحكماءِ؛ لكونه مختاراً عنده كما سبقَ، ولاستقلاله في إثباتِ المطلوبِ من غير حاجةٍ إلى ضمِّ شيءٍ من الخارجِ كما في مسلكِ الحدوثِ.

وبيانُه على وجهٍ يتَّضحُ به المرامُ هو: أنَّ مَن قال: علَّةُ الافتقارِ إلى المؤثِّرِ هي الإمكانُ ذهب إلى أنَّ الممكنَ الباقيَ يحتاجُ إلى المؤثِّرِ حالَ بقائه؛ لأنَّ علَّةَ الحاجةِ ـ أعني: الإمكانَ ـ لازمٌ لماهيَّةِ الممكنِ لا ينفكُّ عنه، فهي موجودةٌ حالَ البقاءِ، فيوجَدُ معلولُها أيضاً، وإلى هذا ذهب المصنفُ أيضاً.

قال في «الطوالع»: الممكنُ يستصحبُ الاحتياجَ إلى المؤثِّرِ حالةَ البقاءِ؛ لبقاءِ الإمكانِ الموجِبِ للاحتياجِ، فإنَّ الإمكانَ للممكنِ ضروريٌّ. انتهى[1].

ومَن قال: إنَّ العلَّةَ هي الحدوثُ وحدَه، أو مع الإمكانِ شرطاً أو شَطْراً يلزمُه أنْ يكونَ حالَ بقائه مستغنياً عن المؤثِّرِ؛ إذ لا حدوثَ حالَ البقاءِ، فلا حاجةَ.

وقد التزمه جماعةٌ منهم متمسِّكين ببقاءِ البِناءِ بعد فَناءِ البَنَّاءِ، وقالوا: إنَّ العالَمَ يحتاجُ إلى الصانعِ في أن يخرجَه من العدمِ إلى الوجودِ، وبعدَ أن خرجَ إليه لم يبقَ حاجةٌ إليه حتى لو جاز العدمُ على الصانعِ ـ تعالى عن ذلك ـ لما ضرَّ العالَمَ.

ولمَّا كان هذا أمراً شَنيعاًلم يرضَ به المحقِّقون كالمصنفِ وغيرِه، فقالوا:

---

(١) انظر: «طوالع الأنوار» للبيضاوي (ص: ٩١).

الاحتياجُ إلى المؤثِّرِ حالَ البقاءِ ثابتٌ على هذا القولِ أيضاً بملاحظةِ مقدِّماتٍ أخرَ هي: أنَّ الحادثِ إمَّا عرَضٌ أو جوهرٌ، وقد ثبت أنَّ الأعراضَ غيرُ باقية، بل متجدِّدةٌ دائماً إمَّا بتعاقب الأمثالِ، أو بتوارد الوجودِ على ما عدمَ بعينِه، فهي محتاجةٌ إلى الصانعِ احتياجاً مستمرًّا، وأمَّا الجواهرُ ـ أعني: الأجسامَ ـ وما يتركَّبُ هي منها ـ أعني: الجواهرَ الفردةَ ـ فيستحيلُ خلوُّها عن الأكوانِ المتجدِّدةِ المحتاجةِ إلى الصانعِ، فهي أيضاً محتاجةٌ إليه دائماً.

فللَّهِ درُّ المصنفِ حيثُ أشارَ في قولِه: (على أنَّ الممكِناتِ) إلى مذهبِ الحكماءِ القائلِينَ بعليَّةِ الإمكانِ، وفي قولِه: (إلى المحدِثِ حالَ حُدوثِها) إلى مذهب المتكلِّمين القائلين بعليَّةِ الحدوثِ؛ للتنبيه على ما هو تحقيقُ مذهبَي المتكلِّمين والحكماء من احتياجِ ما سوى الله تعالى من الموجودات إلى المؤثِّرِ وجوداً وبقاءً!

فمَن قال: إنَّ القائلين بعليَّةِ الحدوثِ ذهبوا إلى عدمِ افتقارِها إليه حالَ البقاءِ؛ لانعدام الحدوثِ حالَ البقاءِ، واختار المصنفُ مذهبَ الحكماءِ على ما صرَّحَ به سابقاً بقوله: (فإنَّها لإمكانها وافتقارِها). انتهى؛ فقد ذهلَ عمَّا قصدَه المصنفُ من بناءِ الكلامِ على المذهبين؛ إذ لو كان مرادُ المصنفِ بناءً على ما هو اختارَه من مذهب الحكماءِ لوجب أن يقال: وفيه دليلٌ على أنَّ الممكنات كما هي مفتقرةٌ إلى المؤثِّرِ في وجودها بدل قوله: (إلى المحدِثِ حالَ حدوثِها).

***

﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ **كرَّرهُ للتعليل على ما سنذكره.**

قوله: (كرَّرَه للتعليلِ)؛ أي: أفردَ الضميرِ وإن كان يرجعُ إلى شيئين بتأويلِ: هذا اللفظَ، أوهذا النَّظمَ.

وفي بعض النسخ: (كُرِّرَ) على البناء للمفعول من غير ضميرٍ، وهو إشارةٌ إلى جوابِ ما قاله بعض الحنفيَّة: من أنَّ التسميةَ لو كان جزءاً من الفاتحةِ لزمَ التكرارُ بلا فائدةٍ في فصيحِ الكلامِ، وحاصلُ الجوابِ: منعُ الملازمةِ مستنِداً بأنَّ لهذا التكرارِ فائدةً جليلةً، هي أنَّه لتعليل استحقاقِه تعالى للحمد؛ لأنَّه يفيدُ أنَّ ذلك الاستحقاقَ لأجلِ اتِّصافه تعالى بهما[1].

قوله: (على ما سنذكرُه) إشارةٌ إلى قوله فيما بعدُ: (وإجراءُ هذه الأوصافِ... إلى آخره) مع قوله: (فإنَّ ترتيبَ الحكمِ... إلى آخره).

***

(١) انظر: «حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي» (١/ ١٩٦).

﴿ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ﴾ قراءةُ عاصم والكسائي ويعقوب، ويَعضدُه قولُه تعالى: ﴿ يَوۡمَ لَا تَمۡلِكُ نَفۡسٞ لِّنَفۡسٖ شَيۡـٔٗاۖ وَٱلۡأَمۡرُ يَوۡمَئِذٖ لِّلَّهِ ﴾.

وقرأ الباقون: (مَلِكِ)، وهو المختارُ؛ لأنه قراءةُ أهل الحرمين، ولقوله تعالى: ﴿لِّمَنِ ٱلۡمُلۡكُ ٱلۡيَوۡمَۖ ﴾، ولما فيه من التعظيمِ.

والمالكُ هو المُتصرِّفُ في الأعيانِ المملوكةِ كيفَ يشأُء من المُلكِ.

والملِكُ: هو المتصرفُ بالأمر والنهي في المأمورينَ من الملِكِ.

وقُرِئ: (مَلْكَ) بالتخفيف، و(مَلَكَ) بلفظ الفعل، و(مالكاً) بالنصب على المدح أو الحال، و(مالِكٌ) بالرفع منوناً ومضافاً على أنه خبر مبتدأ محذوف، و(ملِكُ) مضافاً بالرفعِ والنصبِ.

قوله: (ويَعضُدُه)؛ أي: يقوِّي ما ذكرَ من قراءةِ عاصمٍ والكسائيِّ ويعقوبَ قولُه تعالى: ﴿ يَوۡمَ لَا تَمۡلِكُ نَفۡسٞ لِّنَفۡسٖ شَيۡـٔٗاۖ وَٱلۡأَمۡرُ يَوۡمَئِذٖ لِّلَّهِ ﴾ [الانفطار: ١٩].

ووجهُ التقويةِ هو أنَّ قولَه: ﴿تَمۡلِكُ﴾ في هذه الآيةِ من المِلْكِ بالكسر، لا من المُلْكِ بالضمِّ بقرينة قولِه: ﴿شَيۡـٔٗاۖ﴾؛ إذ لا معنى لأنْ يقالَ: يومَ لا يكونُ نفسٌ ملكاً لنفسٍ شيئاً، بخلاف ما إذا قيل: لا يكونُ نفسٌ مالكاً لنفسٍ شيئاً؛ أي: نفعاً أو ضرًّا.

فقوله: ﴿وَٱلۡأَمۡرُ يَوۡمَئِذٖ لِّلَّهِ﴾ وإن تمَّت التقويةُ بدونه للإشارةِ إلى أنَّ المفعولَ في ﴿ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ﴾ محذوف، والتقدير: مالكُ الأمورَ يومَ الدِّين على ما سيجيءُ.

على أنَّ اللامَ في ﴿لِّلَّهِ﴾ ظاهرةٌ في الملكِ، ففيه أيضاً تقويةٌ.

وقيل: لأنَّ نفيَ مالكيَّةِ نفسٍ لنفسٍ شيئاً من الأشياءِ يناسبُ إثباتَ مالكيَّةِ جميع الأمورِ للهِ تعالى، فيكونُ الأمرُ واحدَ الأمور، لا واحدَ الأوامرِ حتَّى يفيدَ إثباتَ الملكيَّةِ له تعالى، وإن كان لفظُ الأمرِ حقيقةً في الثاني، مجازاً في الأولِ، فلا يردُ ما قيل: إنَّ قولَه: ﴿وَٱلۡأَمۡرُ يَوۡمَئِذٖ لِّلَّهِ﴾ يعضدُ قراءةَ ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾.

قوله: (وهو المختارُ) قال صاحب «الكشاف»: وهو الاختيارُ[1]، ولمَّا كان حملُ الاختيارِ على ما قرأه الباقون غيرَ صحيحٍ عدلَ عنه إلى قولِه: (وهو المختارُ).

قد يقال: لو قال بدلَ قوله: (وهو المختارُ): وهو الأبلغُ؛ لكان أقربَ إلى التقوى؛ إذ الأدبُ مع كتاب الله تعالى أنْ لا يرجَّحَ القراءاتُ المتواترةُ بعضُها على بعضٍ.

قال أبو جعفرٍ النحَّاسُ بعد أن حكى اختلافَ المفسِّرين في ترجيح قراءةِ: ﴿فَكُّ رَقَبَةٍ﴾ [البلد: ١٣] مصدراً وفعلاً:

إنَّ الديانةَ تحظرُ الطعنَ على القراءةِ التي قرأ بها الجماعةُ، فهما قراءاتان حسَنتان لا يجوزُ تقديمُ إحداهما على الأخرى[2].

ويدلُّ على ذلك ما روي عن ثعلبٍ أنَّه قال:

إذا اختلفَ الإعرابُ في القرآنِ عن السَّبعةِ لم أُفضِّلْ إعراباً على إعرابٍ في القرآنِ، بخلاف ما إذا وقعَ الاختلافُ في كلامِ الناسِ، فإنِّي فضَّلتُ الأقوى[3].

وقال الشيخُ شهابُ الدين أبو شامةَ: أكثرَ المصنِّفون في القراءات والتفاسير من الترجيحِ بين قراءتَي ﴿مَٰلِكِ﴾ و﴿ملك﴾، حتى بالغَ بعضُهم إلى حدٍّ يكادُ يسقطُ

---

(١) «الكشاف» للزمخشري (١/ ١٢).

(٢) «إعراب القرآن» للنحاس (٥/ ١٤٣ ـ ١٤٤).

(٣) انظر: «البحر المحيط» لأبي حيان (٤/ ٤٥٥)، نقلًا عن «اليواقيت» لأبي عمرو الزاهد تلميذ ثعلب.

القراءةَ الأخرى، وهذا ليس بمحمودٍ بعد ثبوتِ القراءاتين وتواتُرِهما، وصحَّةِ اتصافِ الربِّ تعالى بهما، حتى إنِّي أصلِّي بهذه في ركعةٍ، وبهذه في ركعةٍ أخرى[1].

قولـه: (لأنَّه قـراءةُ أهلِ الحرَمَينِ) اعلـم أنَّ المصنفَ علَّلَ كونَـه مختاراً بوجوهٍ ثلاثةٍ:

الأول: أنَّه قراءةُ أهلِ الحرَمين، وهم أَولى الناس بأنْ يقرؤُوا القرآنَ غضًّا طريًّا كما أُنزِلَ، وقرَّاؤُهم الأعلَونَ روايةً وفصاحةً، وقد وافقَهم قرَّاءُ البصرةِ والشامِ، وحمزةُ من الكوفة[2]، والحاصلُ أنَّها قراءةُ الثقاتِ، فافهم.

الثاني: التأييدُ القرآنيُّ، وإليه أشار بقوله: (ولقوله تعالى: ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ﴾ [غافر: ١٦])، فإنَّ المرادَ بـ(اليوم) يومُ القيامةِ، وقد وصفَ ذاتَه بأنَّه الملكُ يومَ القيامة، والقرآنُ يتعاضدُ بعضُه ببعضِه، ويتناسبُ معانيه، فالمناسبُ له هاهنا (مَلِك)، لا (مالِك).

ونبَّـهَ بإعـادةِ اللامِ علـى أنَّه دليلٌ مسـتقلٌّ في كونِـه مختاراً، وذلـك لأنَّه صريحٌ فـي إثبـات الملكيَّـةِ لـه تعالـى، ولا يعارضُـه قولُـه: ﴿لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْـًٔا ۖ وَٱلْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ﴾ [الانفطـار: ١٩]؛ لأنَّ الاسـتدلالَ بـه مبنـيٌّ علـى جعـلِ الأمرِ واحـدَ الأمورِ بقرينـةِ ﴿لَا تَمْلِكُ﴾، مـع أنَّه حقيقـةٌ في واحـدِ الأوامرِ كمـا عرفتَ.

الثالـث: أنَّ الملـكَ أدلُّ علـى التعظيـمِ مـن المالكِ، وإليه أشـار بقولـه: (ولما فيه مـن التعظيمِ).

---

(١) انظـر: «إبـراز المعانـي من حـرز الأماني» لأبي شـامة المقدسـي (ص: ٧٠)، وينظـر كذلك: «الدر المصون» (١/ ١٧).

(٢) قرأ عاصم والكسائي ـ الكوفيان ـ: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ بالألف، والباقون بغير ألف. انظر: «التيسير» لأبي عمرو الداني (ص: ١٨).

بيَّنَـه السـيِّدُ السَّـنَدُ قُـدِّسَ سِـرُّه: بـأنَّ مـا تحـتَ حياطـةِ الملِـكِ من حيـثُ إنَّه مالِـكٌ، فإنَّ الشـخصَ يوصَـفُ بالمالكيَّةِ نظراً إلى أقـلِّ قليلٍ، ولا يوصَـفُ بالملكيَّةِ إلا نظـراً إلى أكثـرِ كثيرٍ.

وأيضاً الملكُ أقدرُ على ما يريدُ في متصرَّفاته، وأكثرُ تصرُّفاً فيها، وسياسةً لها، وأقوى تمكُّناً منها، واستيلاءً عليها من المالكِ في مملوكاته.

ثم قال: ولا يقدحُ في الأولِ أنَّه يقال: مالكُ الدوابِّ والأنعامِ، ولا يقال: مِلكُها، فإنَّ ذلك ليس من حيثُ إنَّ حياطتَه قاصرةٌ عنها، بل من حيثُ إنَّ الملكَ يضافُ عُرفاً إلى ما ينفذُ فيه التصرُّفُ بالأمرِ والنهي.

ولا في الثاني أنَّ المالكَ له التصرُّفُ في مملوكِه بالبيع وأمثالِه، وليس ذلك للملِكِ في رَعاياه؛ لأنَّ الكلامَ في الموضوع اللغويِّ دونَ العُرفيِّ الشرعيِّ، فللملِكِ أن يتصرَّفَ فيهم بما شاء، أمَّا كونُ التصرُّفِ حقًّا أو باطلاً فممَّا لا يعتبرُ في الملِكِ ولا في المالِكِ لغةً، بل شرعاً. انتهى[1].

واعتـرَضَ عليـه بعضُهم: بأنَّـه إن أراد بقولـه: (الملكُ يضافُ عُرفـاً إلى ما ينفذُ فيـه التصـرُّفُ بالأمـرِ والنهـي) حَصْـرَ إضافتِـه إلـى القابـلِ للأمـرِ والنهيِ فهـو غيرُ مسـلَّمٍ؛ إذ كثيـراً مـا يضافُ إلـى المدينة، وهـي غيرُ قابلةٍ لهمـا، وإن لم يُـرِد الحصرَ لا يكـونُ ذلـك مانعـاً عـن صحـة الإضافة إلـى الـدواب والأنعـام وقد جعلـه مانعاً عنـه هف.

ثم قال: فإن قلت: إضافةُ الملكِ إلى المدينةِ بتقديرِ المضافِ، فالتقديرُ: ملكَ سكَّانَ المدينةِ مثلاً.

---

(١) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٥٧).

قلت: فليجُزْ إضافتُه إلى الدوابِّ والأنعامِ بتقدير مضافٍ، ويكونُ التقديرُ: ملكَ ملَّاكَ الدوابِّ والأنعامِ مثَلاً، وليس كذلك. انتهى.

قوله: (وليس كذلك)؛ يعني: ليس تجوزُ إضافتُه إلى الدوابِّ والأنعامِ ولو بتقديرِ مضافٍ، ففيه أنَّه لم لا يجوزُ أن يضافَ إليها بتقديرِ المضافِ؟فإنَّ المقدَّرَ كالملفوظِ، فإنَّ مدارَ صحَّةِ إضافتِه كونُ المضافِ إليه حقيقةً ممَّا يقبلُ التصرُّفَ المذكورَ، ولا شكَّ أنَّ قولَنا: (ملكَ أصحابَ الدوابِّ) صحيحٌ، وبعدَ تقديرِ المضافِ لا فرقَ بين ملكِ الدوابِّ، وبينَ ملكِ أصحابِ الدوابِّ، فليتأمَّل.

وقد أورد صاحب «الكشاف» للتأييدِ وجهاً آخرَ حيثُ قال: ولقوله: ﴿ مَلِكِ ٱلنَّاسِ ﴾ [الناس: ٢].

ووجَّهَه السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سِرُّه: بأنَّه لمَّا عقبَ تعالى وصفَه بالربوبيَّةِ بالملكيَّة في خاتمةِ القرآنِ ناسبَ أن يعقبَه كذلك في الفاتحةِ(١).

وتركه المصنفُ؛ لأنَّه تعالى ملكُ الناسِ في الدارين، فالآيةُ لا تطابقُ موضعَ التأييدِ في اختصاصِه تعالى بالملكِ يومَ القيامةِ.

قوله: (والمالكُ: المتصرِّفُ في الأعيانِ المملوكةِ... إلى آخره) ذهب بعضُهم إلى أنَّ (مالِك) و(مَلِك) بمعنىً واحدٍ، كفَارِهٍ وفَرِهٍ، وفاكِهٍ وفَكِهٍ(٢).

وذهب الجمهورُ إلى أنَّ بينَهما اختلافاً في المعنى، وأنَّ معنى الملِكِ أشملُ وأتمُّ، واختاره المصنفُ، فقال: والمالكُ هو المتصرِّفُ في الأعيانِ المملوكةِ كيف

---

(١) المصدر السابق، الموضع نفسه.

(٢) انظر: «جامع البيان» للطبري (١/ ١٤٩).

شاءَ بنحو بيعٍ وهبةٍ واستخدامٍ وغير ذلك، وبيَّنَ أنَّ اشتقاقَه من المِلْكِ بكسر الميم، وسكون اللام بمعنى: التملُّك، يعني: خد اوند شدن.

والمَلِك بفتح الميم، وكسر اللام: هو المتصرِّفُ بالأمرِ والنهي في المأمورين؛ أي: الذين تعلَّقَ بهم الأمرُ في الجملةِ، فيتناوَلُ أولَ المنهيِّينَ، فلا حاجةَ إلى التغليبِ، أو تأويلِ المأمورين بالمنقادِينَ.

والمرادُ من صيغةِ الجمعِ الاستغراقُ العُرفيُّ كما في جمعَ الأميرُ الصاغةَ، فلا يردُ أنَّه يصدقُ على كلِّ رئيسٍ بالنسبةِ إلى أتباعِه مع أنَّه لا يُسمَّى مَلِكاً، ولا يحتاجُ إلى أن يقالَ: المرادُ هو المتصرِّفُ بالأمرِ والنهي الخارجِ عن التصرُّفِ فيه.

وقوله: (مِن المُلْكِ) بضم الميم، وسكون اللام، بمعنى: السَّلطَنة والإمارةِ، بيانٌ لاشتقاقِه.

وهذا الفرقُ قد جعلَه صاحبُ «الكشاف» وجهاً آخرَ للاختيارِ، ولم يلتفِتْ إليه المصنفُ، فقيل: وجهُ عدمِ الالتفاتِ أنَّ الحقَّ أنَّ النسبةَ هي العمومُ من وجهٍ، فإنَّ المُلكَ هو التسلُّطُ على مَن شأنُه الطاعةُ باستحقاقٍ أو بدونِه، والملكُ هو التسلُّطُ باستحقاقٍ على مَن شأنُه الطاعةُ وغيره، فإنَّ قولَه: (المملوكةِ) يستلزمُ الاستحقاقَ.

ثم ذلك الفرقُ على ما قال الراغبُ بالنظرِ العامِّيِّ، وأمَّا بالنظر الخاصِّيِّ فهو في الحقيقةِ: اسمٌ لمَن يملِكُ السياسةَ من نفسِه، أو منها ومن غيرِها، ومالك وملك من نفسه أجلُّ ملكاً، وأكثرُ سلطاناً، ولذلك قيل لحكيم: ما الملكُ الأعظمُ؟ فقال: أن يغلبَ الإنسانُ شهواتِه[1].

---

(١) انظر: «البصائر والذخائر» لأبي حيان التوحيدي (٢/ ١٧٢) من قول سقراط الحكيم.

بل لهذا قال ﷺ لِمَن سألَه: أيُّ الأعمالِ أشدُّ؟ قال: «جهادُكَ»؛ أي: معَ نفسِكَ[1].

وإليه يشيرُ قوله ﷺ: «كلُّكم راعٍ، وكلُّكم مسؤولٌ عن رعيَّتِه»[2].

قوله: (وقرئ: مَلْكِ بالتخفيفِ)[3]؛ أي: بتخفيفِ اللامِ بإسكانها، فهو إمَّا مخفَّفُ (مالك) بحذف الألفِ، وإسكانِ اللامِ، أو مخفَّفُ (مَلِك) بإسكان اللامِ، أو مصدرٌ وُصِفَ به مبالغةً كما في الرَّبِّ.

قوله: (وقرئ: مَلَكَ بلفظِ الفعلِ) الماضي من باب ضَرَبَ، ونصبِ (يومَ).

قيل: وهي قراءةٌ حسنةٌ تحتملُ معنى المالكِ والملِكِ، وقد نسبَها صاحبُ «الكشاف» إلى الإمامِ أبي حنيفةَ، وسكت عنه المصنفُ؛ لأنَّ ابنَ عطيَّةَ نقل أنَّها قراءةُ عليِّ بن أبي طالب والحسنِ بن أبي الحسن ويحيى بن يعمرَ[4]، مع أنَّها قراءةٌ شاذَّةٌ كسابقِها.

والجملةُ الفعليَّةُ في محلِّ الرفع على أنَّها خبَرُ مبتدأ محذوفٍ؛ أي: هو مَلَكَ يومَ الدِّينِ.

وقال الزجَّاجُ: لا محلَّ لها من الإعرابِ[5]؛ يعني: أنَّها مستأنَفةٌ.

---

(١) أورده الراغب الأصفهاني في «تفسيره» (١/ ٥٥ ـ ٥٦)، وفيه: «جهادك هواك»، ولم أجده بهذا اللفظ لغيره.

(٢) رواه البخاري في «صحيحه»، كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن (٨٩٣)، ومسلم في «صحيحه» كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية والنهي عن إدخال المشقة عليهم (١٨٢٩) من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

(٣) «تفسير الكشف والبيان» (١/ ١١٤)

(٤) «المحرر الوجيز» لابن عطية (١/ ٦٨).

(٥) لم أقف على هذا القول في «معاني القرآن وإعرابه» للزجاج. واليماني هو محمد بن السميفع اليماني، أحد القراء، له قراءة شاذة منقطعة السند، قاله أبو عمرو الداني وغيره، توفي سنة (٩٠هـ).

وقيل: في محلِّ النصبِ حالٌ بإضمار (قد).

وقيل: في محلِّ الجرِّ على أنَّها صفةُ موصوفٍ منكَّرٍ هو بدلٌ من لفظِ الجلالةِ؛ أي: إلهٍ ملَكَ يومَ الدِّين[1].

قوله: (ومالِكاً)؛ أي: منوَّناً غيرَ مضافٍ على ما في أكثرِ النسخِ، ونقل ابنُ عقيلٍ هذه القراءةَ عن اليماني[2].

قوله: (بالنصبِ على المدحِ)؛ أي: بتقدير أعني، **(أو الحالِ)** على أنَّ يكونَ عاملُها معنى الفعل المستنبَطِ من (الحمد)، وهي حالٌ مؤكِّدةٌ جاءت بعدَ الاسميَّةِ بتقريرِ مضمونِ الجملةِ وتأكيدِه، وليست منتقلةً حتَّى يتقيَّدَ بها عاملُها.

وفي بعض النسخ: (ومالِكَ بالنصبِ)؛ أي: مضافاً غيرَ منوَّنٍ، وهو المذكورُ في «الكشاف»، وجعله قراءةَ أبي هريرةَ رضي الله عنه[3]، ونقلها ابنُ عطيَّةَ عن ابن عمرَ ابن عبدِ العزيزِ والأعمشِ وغيرِهما[4].

قوله: (ومالِكٌ بالرفعِ منوَّناً) فـ (يومَ) منصوبٌ على المفعوليَّة، لا على الظرفيَّة كما تُوهِّمَ؛ إذ لا يفهمُ حينئذٍ كونُه مالكَ كلِّ شيءٍ.

قوله: (ومضافاً) إلى (يومِ الدِّينِ) بتقديرِ اللام عندَ المحقِّقين، وبتقدير (في) عند البعض، وعلى التقديرين الإضافةُ معنويَّةٌ؛ لأنَّ الصفةَ المشبَّهةَ لا تعملُ

انظر: «ميزان الاعتدال» (٣/ ٥٧٥)، و«غاية النهاية في طبقات القراء» (١/ ٣٤٨)

(١) انظر: «حاشية القونوي على تفسير البيضاوي» (١/ ٢٠٠ ـ ٢٠١).

(٢) لم أقف على هذا القول في «الكامل في القراءات العشر» لابن عقيل.

(٣) انظر: «الكشاف» للزمخشري (١/ ١٢).

(٤) انظر: «المحرر الوجيز» لابن عطية (١/ ٦٨).

النصبَ؛ إذ لا تجيءُ من اللازمِ، فيقعُ صفةً للمعرفةِ، وهذا قراءةُ أبي هريرةَ[1].

قوله: (على أنَّه خبرُ مبتدأ محذوفٍ)؛ أي: هو مالك، سواءٌ كان منوَّناً، أو مضافاً.

قوله: (ومَلِكُ مضافاً بالرفع)؛ أي: قرئ (مَلِكُ) كما هو المختارُ مضافاً إلى (يومِ الدينِ) بالرفع على أنَّه خبرُ مبتدأ محذوفٍ، وهذه قراءةُ سعدِ بن أبي وقَّاصٍ[2].

قوله: (وبالنصبِ) على المدح بتقدير: أعني، دون الحاليَّة؛ لأنَّه معرفةٌ.

وإنَّما لم يقرأ (ملك) منوَّناً كما قرئ (مالك) كذلك؛ لأنَّ (ملكاً) لكونه صفةً مشبَّهةً لازمٌ، فعلى تقديرِ كونه منوَّناً يلزمُ نصبُ (يوم الدين) على الظرفيَّة، فلا يفهمُ كونُه ملكاً بالقياس إلى جميعِ ما فيه، وفي جميعِ اليومِ؛ إذ يكفي في صدقِ أنَّه ملكٌ في ذلك اليومِ كونُه ملِكاً في بعض أجزائه لبعضِ ما فيه، بخلاف (مالك) منوَّناً فإنَّه اسمُ فاعلٍ متعدٍّ من ملَكَه يملِكُه، فيجوزُ انتصابُ (يومَ) على المفعوليَّة.

فإن قيل: يلزمُ المحذورُ المذكورُ على تقديرِ كونِ (ملك) مضافاً أيضاً.

فالجواب: أنَّه يكونُ إضافتُه لاميَّةً لا بمعنى (في)، فيكون (يومَ) مفعولاً لا ظرفاً، فيكون مملوكاً مع ما فيه، هكذا قيل، وفيه تأمُّل، فافهم.

***

---

(١) انظر: «الكشاف» للزمخشري (١/ ١٢).

(٢) انظر: «زاد المسير» لابن الجوزي (١/ ١٩).

و(يوم الدين) يومُ الجزاءِ، ومنهُ: «كما تَدينُ تُدانُ»، وبيتُ الحماسة:

ولــم يَبْــقَ سِــوَى العــدوا   نِ دِنَّـاهُــمْ كــما دَانُــوا

أضافَ اسمَ الفاعلِ إلى الظرف إجراءً له مجرى المفعول به على الاتِّساع؛ كقولهم: (يَا سَارِقَ اللَّيْلَةَ أَهْلَ الدارِ)، ومعناه: ملَكَ الأمورَ يومَ الدين على طريقةِ: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِ﴾. أو لهُ المُلكُ في هذا اليومِ، على وجه الاستمرارِ لتكونَ الإضافةُ حقيقيةً معدَّةً لوقوعه صفةً للمعرفة، وقيل: الدِّينُ: الشريعةُ، وقيل: الطاعةُ.

والمعنى: يوم جزاء الدين، وتخصيصُ اليومِ بالإضافةِ: إما لتعظيمِه، أو لتفرده بنفوذِ الأمرِ فيه، وإجراء هذه الأوصافِ على الله تعالى من كونه مُوجداً للعالمين رباً لهم، مُنعماً عليهم بالنعم كلِّها ظاهرِها وباطنِها، عاجلها وآجلها، مالكاً لأمورهم يومَ الثوابِ والعقابِ، للدلالةِ على أنه الحقيقُ بالحمد لا أحدَ أحقُّ به منه بل لا يستحقُّه على الحقيقةِ سواه، فإن ترتُّبَ الحكمِ على الوصفِ يُشعرُ بعليته له، وللإشعارِ من طريق المفهوم على أن مَن لم يتصفْ بتلكَ الصفاتِ لا يستأهلُ لأنَّ يُحمد فضلاً عن أن يُعبد، ليكونَ دليلاً على ما بعده.

فالوصفُ الأولُ لبيان ما هو المُوجبُ للحمدِ، وهو الإيجادُ والتربيةُ.

والثاني والثالثُ للدلالةِ على أنه متفضِّلٌ بذلك مختارٌ فيه، ليس يصدرُ منه لإيجابٍ بالذاتِ، أو وجوبٍ عليه قضيةً لسوابقِ الأعمالِ حتى يستحقَّ به الحمدَ.

والرابعُ لتحقيقِ الاختصاص؛ فإنَّهُ مما لا يقبلُ الشركةَ فيه بوجهٍ ما، وتضمينِ الوعدِ للحامدينَ والوعيدِ للمعرضينَ.

قوله: (ويومُ الدِّين: يومُ الجَزاءِ)؛ أي: المرادُ بـ (يوم الدين) هاهنا يومُ جزاءِ الأعمالِ، إنْ خيراً فخيرٌ، وإنْ شرًّا فشرٌّ، وذلك يومُ القيامةِ.

واختارَ (يوم الدِّين) على يومِ القِيامةِ وسائرِ الأسامي رعايةً للفاصلة، وإفادةً للعموم، فإنَّ الجزاءَ يتناولُ جميعَ أحوالِ الآخرةِ إلى السَّرمد[1]، وأيضاً ذكرُه مع ﴿رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ يتضمَّنُ إشارةً إلى المبدأ والمعادِ.

قوله: (ومنه: كما تَدِينُ تُدانُ)؛ أي: من الدِّين بمعنى الجزاءِ قولُهم في المثَلِ المشهورِ المرفوعِ إلى النبيِّ ﷺ: «كما تَدِينُ تُدَانُ»[2]، والمرادُ الثاني؛ إذ الأولُ بمعنى الفعلِ؛ أي: كما تفعلُ تُجزَى، عبَّرَ عن الفعلِ بالجزاءِ للمشاكلةِ كقوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ﴾ [البقرة: ١٩٤].

والكافُ في (كما): اسميَّةٌ محلُّها النصبُ على أنَّها صفةٌ لمصدرٍ محذوفٍ؛ أي: تُدَانُ دَيْناً مماثِلاً لفعلِكَ، بمعنى: تُجزَى جزاءً مماثِلاً لفعلٍ فعَلْتَه أوَّلاً.

وقال الميدانيُّ: ويجوزُ أن يجريَ على ظاهره؛ أي: كما تُجازِي أنت الناسَ على صَنيعِهم كذلك تُجازَى أنت على صنيعِك[3].

قال عبدُ الرزَّاق في «المصنف»: أنبأنا معمرٌ، عن أيُّوبَ، عن أبي قِلابةَ، عن أبي الدرداءِ رضي الله عنه قال: قال رسولُ اللهِ ﷺ: «البِرُّ لا يَبلَى، والإثمُ لا يُنسَى، والدَّيَّانُ لا يموتُ، فكُنْ كما شئتَ، كما تَدِينُ تُدَانُ».

---

(١) انظر: «تفسير الألوسي» (١/ ٦٠).

(٢) رواه معمر بن راشد في «جامعه» (٢٠٢٦٢)، والبيهقي في «الأسماء والصفات» (١٣٢) من حديث أبي قلابة مرسلاً.

(٣) انظر: «مجمع الأمثال» للميداني (٢/ ١٥٥).

وبعضُهم رواه مرسلاً بحذفِ الصحابيِّ[1]، وبعضُهم وقفَه على أبي الدرداءِ رضي الله عنه[2]، وأخرجه البيهقيُّ أيضاً في «الأسماء والصفات» بسندٍ ضعيفٍ[3].

وعن بعضِ أصحابِ الحديثِ: أنَّه مكتوبٌ في التوراةِ: كما تَدِينُ تُدَانُ، وكما تَزرَعُ تَحصُدُ[4]. وفي الإنجيلِ: كما تَدِينُ تُدَانُ، وبالكيلِ الذي تَكِيلُ تُكالُ[5].

قوله: (وبيتُ الحماسةِ) معطوفٌ على قوله: «كما تَدِينُ تُدَانُ».

والحماسةُ في اللغة: الشدَّةُ والشجاعةُ[6]، ثم غلبَ على كتابٍ لأبي تمَّامٍ الطائيِّ، جمع فيه أشعارَ الجاهليَّة مبتدئاً بما وقعَ في الحروبِ، فإذا قيل: (قال الحماسيُّ) يرادُ به أبو تمَّام، وإذا قيل: (بيتُ الحماسةِ) يرادُ به ذلك الكتابُ.

قوله: (ولم يبقَ سِوَى العُدْوانِ دِنَّاهم كما دانُوا) بدلٌ من (بيتُ الحماسةِ)؛ أي: ومنه ما وقعَ في هذا البيتِ، وأوَّلُه[7]:

فلـمَّـــا صـــرَّحَ الشَّرُّ وأمسَـــى وَهْـــوَ عُرْيَـــانُ

يقال: صرَّحَ الشرُّ: انكشفَ، وصرَّحَه: كشفَ عنه، وأظهَرَه.

وجوابُ (لمَّا) قولُه: (دِنَّاهم).

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) رواه الإمام أحمد في «الزهد» (٧٦٥).

(٣) رواه البيهقي في «الأسماء والصفات» (١٣٢)، من حديث أبي قلابة مرسلًا.

(٤) رواه البيهقي في «الزهد» (٧٠٧) عن قتادة رحمه الله، ورواه الخطيب في «اقتضاء العلم العمل» (١٦٤).

(٥) أورده الديلمي في «الفردوس» (٦٣٨٦) من حديث فضالة بن عبيد رضي الله عنه.

(٦) انظر: «مقاييس اللغة» (٢/ ٨٣)، و«مختار الصحاح» (١/ ١٦٧).

(٧) الأبيات للفِنْد الزِّمَّاني. انظر: «شرح ديوان الحماسة» للتبريزي (١/ ٦).

و(أَمسَى) بمعنى: صارَ، والجملةُ الحاليَّةُ موضع الخبر لـ (أَمسَى).

والمعنى: فلمَّا انكشفَ الشرُّ صار كأنَّه عارٍ عن كلِّ ساترٍ، وظهرَ كلَّ الظهورِ، ولم يبقَ بينَنا وبينَهم سوى الظُّلمِ والعُدوانِ، وفنِيَ الصبرُ على ذلك، جزَيناهم بمثلِ ما ابتدَؤُونا به، فسمَّى الفعلَ الذي جُوزِيَ عليه جزاءً؛ لأجلِ المشاكلةِ، فمحلُّ الاستشهادِ في البيتِ هو الأولُ، أعني: (دِنَّاهم) على عكسِ المثَلِ.

قوله: (أضافَ اسمَ الفاعلِ) وهو لفظُ مالِكِ **(إلى الظَّرفِ)** يعني: يومِ الدِّين، يريدُ به تحقيقَ هذه الإضافةِ، وأنَّ المضافَ إليه ظرفٌ في الحقيقةِ، وليس بمفعولٍ به حقيقةً كما تُوهِّمَ؛ إذ المعنى على الظرفيَّة.

وإنَّما خصَّ البيانَ بإضافةِ اسمِ الفاعلِ دونَ إضافةِ الصفةِ المشبَّهةِ؛ لأنَّ إضافةَ الصفةِ المشبَّهةِ معنويَّةٌ قَطْعاً كما في (ربِّ العالمين)، وفي مثلِ: (ملك العصرِ)، وأمَّا اللفظيَّةُ في الصفةِالمشبَّهةِ إضافتُها إلى فاعلها، وأمَّا إضافةُ اسمِ الفاعلِ فقد تكونُ إلى المفعولِ به حقيقةً كما في (ضارب زيد)، فتكون لفظيَّةً، وأمَّا إضافتُه إلى المفعولِ به حكماً كما هاهنا فهي معنويَّةٌ.

قوله: (إجراءً له)؛ أي: للظرفِ **(مُجرَى المفعولِ به)** ولفظُ مُجرَى يروى بالضم والفتح، إمَّا مصدراً، وإمَّا مكاناً، وذلك بأن اعتبرَ تعلُّقَ المالكيَّةِ به تعلُّقَ المملوكيَّةِ لا من حيثُ الإعرابُ بأن ينتصبَ به محلًّا على أنَّه مفعولٌ به، فلا ينافي ما سيجيءُ من أنَّ إضافتَه حقيقيَّةٌ كما سيجيءُ تحقيقُه.

قوله: (على الاتِّساعِ)؛ أي: التجوُّزِ بحملِ الكلامِ على المجازِ العقليِّ في النسبةِ الإضافيَّةِ بأنْ لا يقدَّرَ (في)، فيُنصَبَ نصبَ المفعولِ به كما في قوله[1]:

---

(١) البيت أنشده سيبويه في «الكتاب» (١/ ١٧٨) لرجل من بني عامر، وتمامه:

قليـلٍ سـوى الطَّعْـنِ النهـالِ نَوافِلُـهْ

ويــــومٍ شـــهِدْناه سُـــلَيماً وعامــــراً

أو يضـافُ إليـه علـى وَتِيرتِـه كمـا سيجيءُ، فعلـى هـذا يكـونُ قولُـه: (علـى الاتِّسـاع) متعلِّقـاً بقولـه: (إجـراءً)، فيفيـدُ أنَّ الإجـراءَ المذكـورَ مبنيٌّ علـى التجوُّزِ فـي النسـبةِ الإضافيَّةِ فلا بـدَّ حينئذٍ من اعتبـارِ قيدِ (بـدون تقديرٍ) في قولـه: (أضافَ اسـمَ الفاعـلِ إلـى الظرفِ).

ويمكـنُ أن يقـال: معنـى الاتِّسـاعِ فـي الظـرفِ أن لا يقدَّرَ معـه (في) توسُّـعاً، فيُنصَـبَ نصـبَ المفعـولِ بـه، أو يضـافَ، فعلى هـذا يكونُ قولُـه: (على الاتِّسـاع) متعلِّقـاً بـ (أضـافَ)، وهـو الظاهـرُ الموافـقُ لـ«الكشـاف»؛ لأنَّ الإجـراءَ مُجرَى المفعـولِ بـه علَّـةٌ لإضافتِـه بطريـقِ التوسُّـعِ، لا لإضافتِـه مطلقـاً؛ إذ بتقديـرِ (فـي) لا حاجـةَ إلـى الإجـراءِ المذكورِ.

وإنَّما لم يحمل هذه الإضافةَ على إضافةِ اسمِ الفاعلِ إلى المفعولِ فيه بتقديرِ (في) كما في (مصارعِ مصرَ)، و(عالمِ البلدِ) مع كونها رافعةً لمؤنةِ الاتِّساع المذكورِ، وما يتبَعُه من إشكالِ وقوعِه صفةً للمعرفةِ؛ لكونِ الإضافةِ بمعنى (في) معنويَّةً؛ لأنَّ الإضافةَ بمعنى (في) قليلةٌ، وأخذَ بالظاهرِ الذي عليه النحاةُ؛ لقصورِ نظَرِهم في تصحيحِ العبارةِ على ظاهرِها.

وأمَّا التحقيقُ الذي عليه أربابُ البيانِ فهو يقتضي هذا الحملَ؛ لأنَّ الاتِّساعَ المذكورَ يستلزمُ فخامةَ المعنى، وإثباتَ المطلوبِ بطريقٍ برهانيٍّ؛ لأنَّ كونَه مالكاً ليومِ الدِّين كنايةٌ عن كونِه مالكاً فيه للأمرِ كلِّه؛ لأنَّ تملُّكَ الظرفِ من حيثُ إنَّه ظرفٌ يستلزمُ تملُّكَ ما فيه، ولعدم احتمالِه التخصيصَ ببعضِ اليومِ، وببعضِ الأمورِ فيه،

بخلافِ ما لو قيل: مالكُ الأمورِ في يومِ الدِّينِ، ولأجل هذا لم يجعل الإضافةَ لاميَّةً أيضاً كما قال بعضُ أصحاب التحقيق(١).

قوله: (كقولهم: يا سارقَ الليلةَ أهلَ الدارِ) وهذا التشبيهُ في مجرَّدِ كونِ الإضافةِ على طريقةِ الاتِّساعِ، وإلا فالإضافةُ فيه غيرُ تحقيقيَّةٍ، بل ادِّعائيَّةٌ كما لا يخفى على مَن تأمَّل حقَّ التأمُّل، وفيما نحن فيه تحقيقيَّةٌ، فالمقصودُ أنَّه كما جعلَ الليلَ مسروقةً اتِّساعاً كذلك جعلَ يومَ الدِّين مملوكاً اتِّساعاً.

وقوله: **(أهلَ الدارِ)** منصوبٌ بتقدير: اتَّقِ، أو احذَرْ على معنى: اتَّقِ يا سارقُ مِن أهلِ الدارِ واحذَرْهم، وادخُلْها على حينِ غفلةٍ من أهلِها؛ كيلا تقعَ في ورطةِ الهلاكِ، كذا حقَّقه بعض المحقِّقين.

وقال السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سِرُّه: منصوبٌ بـ (سارق)؛ لاعتمادِه على حرف النداء كقولك: ياضارباً زيداً، ويا طالعاً جبَلاً، وتحقيقُه أنَّ النداءَ يناسبُ الذاتَ، فاقتضى تقديرَ موصوفٍ؛ أي: [يا] شخصاً ضارباً. انتهى(٢).

يعني: فكأنَّه اعتمدَ على موصوفٍ.

وردَّ عليه: أنَّه كيف يصحُّ كونُه منصوباً بـ (سارق) بعدَ جعلِ (الليلة) مفعولاً على الاتِّساع، إلا أن يُجعَلَ بدَلاً من (الليلة)، فإنَّ البدلَ في حكمِ تكريرِ العاملِ.

أو يقال: إنَّ الليلةَ وإن اتُّسِعَ فيها إلا أن المعنى على الظرفيَّةِ كما سيجيءُ، فالمفعولُ به الحقيقيُّ لـ (سارقاً) هو (أهل الدار)، فلا بدَّ من تقديرِ المضافِ؛ أي: متاعَ أهلِ الدارِ.

---

(١) انظر: «حاشية شيخ زاده على تفسير البيضاوي» (١/ ٧٥).

(٢) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٤٨).

قوله: (ومعناه: ملَكَ الأمورَ... إلى آخره) جوابُ إشكالٍ نشأ عن حملِ الإضافةِ على إضافةِ الصفةِ إلى المفعولِ به، والإشكالُ هو أنَّ الظرفَ إذا كان متَّسَعاً فيه جارياً مجرى المفعولِ به كانت إضافةُ اسمِ الفاعلِ إليه لفظيَّةً، فلا يتعرَّفُ بها المضافُ؛ لأنَّها لا تفيدُ إلا تخفيفاً في اللفظِ، لا تعريفاً، فلا يصحُّ وقوعُه صفةً للمعرفةِ.

وحاصلُ الجواب: أنَّ إضافةَ اسمِ الفاعلِ إنَّما تكونُ لفظيَّةً إذا أريدَ به الحالُ، أوالاستقبالُ؛ ليكونَ عاملاً، وفي تقديرِ الانفصالِ، وأمَّا إذا قصدَ به الماضي أو الاستمرارُ فإضافتُه حقيقيَّةٌ كإضافةِ الاسمِ الذي لا يدلُّ على الزمانِ أصلاً، ولا ينصبُ مفعولاً به قَطْعاً كـ (مولى العبيد).

فأشار المصنفُ بقوله: (ومعناه: ملكَ الأمورَ يومَ الدِّينِ)؛ أي: ومعنى ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾: ملكَ الأمورَ يومَ الدِّين بلفظ الماضي، وأدرجَ لفظ (الأمور) إشارةً إلى أنَّ (يوم الدين) وإن أجريَ مجرى المفعولِ به إلا أنَّ المعنى على الظرفيَّة، وأنَّ المقصودَ مِن جعلِ الظرفِ مملوكاً إفادةُ مملوكيَّةِ المظروفِ على أبلغِ وجهٍ كما تقدَّم.

قوله: (على طريقةِ: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِ﴾ [الأعراف: ٤٤]) إشارةٌ إلى وجهِ صحَّة كونِ (مَلَكَ) بمعنى الماضي مع أنَّ يومَ الدِّين ليس من الأيَّام الماضيةِ حتَّى يقالَ: إنَّه ملَكَ في الزمانِ الماضي الأمورَ الواقعةَ فيه، فوجهُ الصحَّةِ أنَّه من قَبيلِ التعبيرِ عن المستقبَلِ بلفظ الماضي بجعلِ ما هو متحقِّقُ الوقوعِ واقعاً كما في قوله تعالى: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِ﴾ [الأعراف: ٤٤].

قوله: (أو له المِلكُ) بكسر الميم، عطفٌ على قوله: (ملَكَ الأمورَ)؛ أي: أو ومعنى ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾: له الملكُ في هذا اليومِ على وجهِ الاستمرارِ، يعني أنَّ المرادَ منه الزمانُ المستمرُّ المشتملُ على الماضي والحالِ والاستقبالِ، لا الحالِ

أو الاستقبالِ، فالحصرُ المستفادُ من التقديمِ في قوله في إبراز المعنى: (له) بالنسبةِ إليهما، فلا ينافي تجويزَ الماضي.

ويجوزُ أن يجعلَ ذلك الحصرُ بالقياسِ إلى الكلِّ إشارةً إلى أنَّه المختارُ الذي لا يلتفتُ معَه إلى غيره، فكأنَّه إنَّما جُوِّزَ الماضي تنزُّلاً عن ذلك.

فإن قيل: هذا يدلُّ على أنَّ اسمَ الفاعلِ إذا أريدَ به الاستمرارُ لا يكونُ عاملاً، ويكونُ إضافتُه معنويَّةً لا لفظيَّةً، وهذا ينافي ما جوَّزَه المصنفُ في قوله تعالى: ﴿وجاعلُ اللَّيلِ سكناً﴾ [الأنعام: ٩٦] حيثُ جوَّزَ أن يكونَ نصبُ ﴿سَكَنًا﴾ بـ (جاعل) على أن يرادَ به جعلٌ مستمرٌّ في الأزمنةِ المختلفةِ[1].

أجيب عنه: بأنَّ الزمانَ المستمرَّ لمَّا اشتملَ على الماضي والحالِ والاستقبالِ جاز أن يجعلَ باعتبارِ اشتمالِه على الماضي في حكمِه، ويحكمَ بأنَّ إضافتَه معنويَّةٌ كما في ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾، وأن يُجعَلَ باعتبارِ اشتمالِه على الحالِ والاستقبالِ في حكمِهما، ويحكمَ بأنَّ إضافتَه لفظيَّةٌ، ويتعيَّنُ كلٌّ من الاعتبارين بحسَبِ القرائنِ واقتضاء المقام.

ولا يخفى الفرقُ بينَ ماضٍ قُصِدَ باللفظِ على الاستقلالِ، وبينَ ماضٍ قُصِدَ في ضمنِ الاستمرارِ، فاندفعَ ما قيل: إنَّ جانبَ الماضي إذا اعتُبِرَ عند قصدِ الاستمرارِ لم يبقَ معنىً للترديدِ بـ (أو) في قوله: (مَلَكَ الأمورَ، أوله المِلكُ).

فإن قيل: ليس يومُ الدِّين وما فيه مستمرًّا في جميع الأزمنةِ، فكيف يتصوَّرُ كونُه مالكاً على الاستمرارِ؟

---

(١) وهي قراءة نافع وابن كثير وأبي عمرو وابن عامر. انظر: «التيسير» لأبي عمرو الداني (ص: ١٠٥)، و«تفسير البيضاوي» (٢/ ١٧٤).

فالجوابُ: أنَّ ثبوتَ مالكيَّتِه وإن كان في ذلك اليومِ إلا أنَّ كونه ثابتَ المالكيَّةِ في ذلك اليومِ، واتِّصافَه تعالى به مستمرٌّ لا يتقيَّدُ بوقتٍ دونَ وقتٍ، وقد حُقِّقَ في محلِّه أنَّ المطلقةَ تصدقُ دائمةً، فإنَّ اتصافَ الموضوعِ بالمحمولِ فيها وإن كانت في الجملةِ وفي بعضِ الأوقاتِ إلا أنَّه يصدقُ دائماً أنَّ الموضوعَ متصفٌ به في الجملة.

مثلاً: إذا كان زيدٌ كاتباً في بعضِ الأوقاتِ، فكتابتُه وإن كانت في بعضِ الأحيانِ، لكنَّ كونَه كاتباً في بعض الأوقاتِ مستمرٌّ دائمٌ.

وقد يقال: المالكيَّةُ بمعنى القدرةِ على الإيجادِ والإعدامِ ونحوِهما، وهي بهذا المعنى مستمرٌّ على أنَّ المتحقِّقَ الوقوعِ الغيرَ المنقطعِ كالمستمرِّ، على أنَّه قد تقرَّرَ في الكلامِ أنَّ كلامَ اللهِ تعالى ليس بزمانيٍّ، وأنَّ الماضيَ والحالَ والاستقبالَ عندَه واحدٌ، والتعبيراتُ المختلفةُ بالمضيِّ والحالِ والاستقبالِ في كلامه تعالى بالنظرِ إلى حالِ المخاطبِ، فالاستمرارُ متحقِّقٌ بالنظرِ إليه تعالى بلا شبهةٍ، فليتأمَّل.

وقد فرَّقَ بعضُ الفضلاءِ بينَ الاستمرارِ[1] في ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾، وبينَه في (جاعلُ الليلِ) بأنَّ الأولَ ثبوتيٌّ، والثانيَ تجدُّديٌّ بتعاقبِ أفرادِه، ويجوزُ أن يعملَ الثاني؛ لورودِ المضارعِ بمعنى الاستمرارِ التجدُّديِّ.

لا يقال: الأمورُ الواقعةُ يومَ الدِّين متجدِّدةٌ متعاقبةٌ في الوجودِ، ولا شكَّ أنَّ مالكيَّتَها فرعُ وجودِها، فاستمرارُ مالكيَّتِها لا يتصوَّرُ أن يكونَ ثبوتيًّا، بلتجدُّديًّا.

لأنَّا نقول: الثبوتُ عبارةٌ عن التحقُّقِ في الجملةِ من غيرِ أن يعتبرَ معه شيءٌ آخرُ من الحدوثِ في أحد الأزمنةِ، فلا ينافي التجدُّدَ، بل يجامعُه، فإنَّ كلَّ متجدِّدٍ ثابتٌ بهذا المعنى وإن لم يكنْ كلُّ ثابتٍ بهذا المعنى متجدِّداً كما إذا

---

(١) وهو الإمام النيسابوري، والكلام في «تفسيره» (٣/ ٣١٨).

كان ثبوتاً واحداً مستمرًّا كثبوتِ سـوادِ الجسـمِ، فيكونُ معنى ﴿ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ﴾ هو ثابـتُ المالكيَّـةِ في يـومِ الدِّيـنِ بمعنـى: أنَّ مالكيَّتَه لجميعِ الأمـورِ مطلقاً غيـرَ مقيَّدٍ بحـدوثِ تلـك المالكيَّةِ قـي ذلك اليومِ ثابتـةٌ في ذلك اليـومِ، فـ(يـوم الدين) ظرفٌ لثبـوتِ المالكيَّـةِ لـه تعالـى، لا لحدوثِهـا، فـإذا لـم يُعتبَرْ فـي مفهومه الحـدوثُ لم يعمـل؛ لانتفاء مشـابهةِ الفعلِ.

وإنَّمـا قـدَّمَ المصنـفُ جعلَـه بمعنى الماضـي على عكسِ ما في «الكشـاف»؛ لأنَّ اسـمَ الفاعـلِ فـي الماضـي حقيقـةٌ عنـد البعـض، بخلافه فـي الاسـتمرارِ، فإنَّه مجـازٌ بالاتِّفاق.

قوله: (لتكونَ الإضافةُ... إلى آخره) تعليلٌ لجعلِ اسمِ الفاعلِ في ﴿ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ﴾ بمعنى الماضي، أو بمعنى الاستمرارِ، فالمعنى: إنَّما حملناه على أحدِ المعنَيين، ولم نجعَلْه بمعنى الحال أو الاستقبالِ على ما هو الشائعُ في الاستقبالِ؛ لتكونَ الإضافةُ في ﴿ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ﴾ حقيقيَّةً؛ أي: معنويَّةً لا لفظيَّةً، فتكونَ **(مُعِدَّةً)**؛ أي: مصحِّحةً **(لوقوعِه)**؛ أي: لوقوعِ المالكِ المضافِ إلى المعرفةِ **(صفةً للمعرفةِ)** وهو لفظ الجلالة.

فـإن قيـل: الحكـمُ بكـونِ الظـرفِ متَّسَـعاً فيـه قائمـاً مقـامَ المفعـولِ بـه حكمٌ بكـونِ اسـمِ الفاعـلِ عامـلاً فيـه ناصباً لـه، فكيـف يتصـوَّرُ أنَّ إضافتَـه إليـه حقيقيَّةٌ، وهـل هـذا إلا تناقضٌ؟

فالجواب على ما حقَّقَه المحققُ التفتازانيُّ والسيِّدُ السَّنَدُ: أنَّه لا تناقضَ؛ لأنَّه إنَّما حكمَ بكونه مفعولاً من حيثُ المعنى، لا من حيثُ الإعرابُ؛ أي: يتعلَّقُ به تعلُّقَ المالكِ بمملوكِه، حتى لو كانت شرائطُ العملِ حاصلةً لعمِلَ فيه، ألا يرَى أنَّكَ تقولُ

في (مالك عبدِه): إنَّه مضافٌ إلى المفعولِ به، وتريدُ أنَّه كذلك معنىً، لا أنَّه منصوبٌ محلًّا؛ لفقدِ شرطِ عملِه؟[1].

قوله: (وقيل: الدِّينُ الشريعةُ)؛ أي: المرادُ بـ (الدِّين) هاهنا الشريعةُ، وهي الطريقةُ إلى الماءِ، شُبِّهَ بها الدِّينُ؛ لأنَّه طريقٌ إلى ما هو سببُ الحياةِ الأبديَّة، قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً﴾ [المائدة: ٤٨]؛ أي: شريعةً.

قوله: (وقيل: الطاعةُ)؛ أي: المرادُ بـ (الدِّينِ) هاهنا الطاعةُ.

قوله: (والمعنى: يوم جزاءِ الدِّينِ)؛ أي: المعنى على كلا التقديرين: يوم جزاءِ الدِّين على حذفِ المضافِ؛ لظهورِ أنَّ ذلك اليومَ ليس يومَ الطاعةِ، ولا يومَ الشريعةِ، إنَّما هو يومُ جزاءِ الطاعةِ، ويومُ ظهورِ سلطانِ الشريعةِ، وغلبةِ مَن تمسَّكَ بها على مَن لم يرفَعْ إليه رأسها، بإثابةِ الأولِ على قبوله، وعقابِ الثاني على تركِ قبوله، ولمَّا كان فيهما من التكلُّف آثرَ الأولَ عليهما.

قوله: (وتخصيصُ اليومِ بالإضافةِ)؛ أي: بكونه مضافاً إليه لـ ﴿مَٰلِكِ﴾ إشارةً إلى وجهِ التخصيصِ الواقعِ في ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ بسبب إضافةِ ﴿مَٰلِكِ﴾ إلى ﴿يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ مع أنه تعالى مالكٌ لجميع الأمورِ في كلِّ الأيامِ والأوقاتِ.

قوله: (إمَّا لتعظيمِه)؛ أي: تعظيمِ يومِ الدِّين بإضافةِ المالكِ الذي هو العليُّ العظيمُ إلى ذلك اليومِ كتعظيمِ العرشِ والبيتِ بإضافةِ الربِّ إليهما في ﴿رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [التوبة: ١٢٩]، ورب البيت العتيق، فتكونُ الإضافةُ لتعظيمِ المضافِ إليه.

ويمكنُ أن يكونَ المرادُ تعظيمَ اليومِ بإضافته إلى الدِّين، فإنَّ ذلك اليومَ لوقوعِ

---

(١) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٥٨).

الجزاءِ فيه يومٌ مشهودٌ، ويومٌ يقومُ الناسُ فيه لربِّ العالمين، فتكونُ الإضافةُ لتعظيم المضافِ كما في عبدِ الخليفةِ.

وفيه أنَّه على هذا التقديرِ يستفادُ تعظيمُ اليومِ من إضافتِه إلى ﴿ٱلدِّينِ﴾، لا من إضافةِ ﴿مَٰلِكِ﴾ إليه، فتأمَّل.

ويجوز أن يرادَ تعظيمُ المالكِ بإضافته إلى اليوم؛ لأنَّ مالكيَّةَ الزمانِ وكذا ملكيَّتُه تختصُّ به تعالى، سيَّما يوم تُجزَى فيه كلُّ نفسٍ بما كسبت.

قالوا: أعظمُ المخلوقاتِ جلالةً ومهابةً المكانُ والزمانُ؛ إذ المكانُ فضاءٌ لا نهايةَ له، وخلاءٌ لا غايةَ له، والزمانُ امتدادٌ وهميٌّ شُبِّهَ بنهرٍ خرجَ من قعرِ جبلِ الأزلِ، فامتدَّ ودخلَ في قعرِ الأبَدِ، فلا يُعرَفُ لانفجارِه مبدأٌ، ولا لاستقرارِه منزلٌ، فما ظنُّكَ بمَن كان مالكَ مثلِ هذا المخلوقِ ومِلكَه؟ فسبحانَه، ما أعظمَ شأنَه! فعلى هذا أيضاً يكون الإضافةُ لتعظيم المضافِ، والله تعالى أعلم(١).

قوله: (أو لتفرُّده بنفوذِ الأمرِ فيه)؛ يعني: ذلك التخصيصُ إمَّا للتعظيمِ المذكورِ، وإمَّا لتفرُّدِه تعالى وامتيازِه عن الغيرِ امتيازاً بيِّناً بنفوذِ الأمرِ فيه؛ أي: في ذلك اليومِ بحيثُ لا ينسبُإلى غيرِه أصلاً، لا حقيقةً، ولا ظاهراً، سواءٌ كان أمراً متعلِّقاً بالمالكيَّة، أو الملكيَّة؛ إذ في ذلك اليومِ ﴿لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْـًٔا ۖ وَٱلْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ﴾ [الانفطار: ١٩]، و﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ ۖ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾ [غافر: ١٦]، بخلاف أيام الدنيا، فإنَّ فيها مُلَّاكاً ومُلُوكاً يتصرَّفون فيما يملكونه، ويحكمون عدلاً وجَوراً فيما يتصرَّفون، فسبحانَ مَن بيدِه ملكوتُ كلِّ شيءٍ وإليه ترجعون.

قوله: (وإجراءُ هذه الأوصافِ على اللهِ تعالى) مبتدأٌ، خبرُه قولُه الآتي: (للدلالةِ)،

---

(١) انظر: «تفسير النيسابوري» (١/ ٦٠).

والغرضُ من هذا الكلامِ أنَّ هذه الصفاتِ المذكورةَ ليست بأجنبيَّةٍ فاصلةٍ بينَ البيانِ والمبيَّنِ؛ أعني: الحمدَ وما بُيِّنَ به من العبادةِ، بل هي إشارةٌ إلى دليلِ الاختصاصِ المستفادِ من لامَي الملكِ والتعريفِ، وبيانٌ لعلَّةِ ذلك الاختصاص، وتوطئةٌ لما بعدَه أيضاً من قولِه: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾؛ لكونه إشارةً إلى دليلِه أيضاً.

قوله: (كونِه ربًّا للعالمين مُوجِداً لهم) بيانٌ لهذه الأوصافِ، وهذا يدلُّ عليه لفظُ ﴿رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾.

وقد عدلَ المصنفُ عن عبارةِ «الكشاف»: (مِن كونِه ربًّا مالكاً للعالمين)[1]؛ لأنَّ ظاهرَها موهمٌ لوصفِ الشيءِ بنفسِه؛ لأنَّه فسَّرَ الربَّ في «الكشاف» بالمالكِ، فلفظُ (ربًّا مالكاً) بمنزلةِ: مالكاً مالكاً، فأوردَ بدلَ قوله: (مالكاً) قولَه: (مُوجِداً).

ثم قولُه: (موجِداً لهم) تخصيصٌ بعد التعميمِ؛ لأنَّ التربيةَ يتضمَّنُ الإيجادَ، وإنَّما خصَّصَه؛ لكونِه أعظمَ النِّعَمِ، مداراً للكلِّ، وهذا على تقدير أن يرادَ بـ (الشيءِ) في مفهومِ الربِّ: ما يصحُّ أن يُعلَمَ ويُخبَرَ عنه، ويقال: إنَّ قولَه: (موجِداً لهم) صفةٌ مقيِّدةٌ لقوله: (ربًّا للعالمين)؛ لإخراجِ الربِّ الذي لا يكونُ مُوجِداً كالوالدِ يربِّي ولدَه وليس بموجِدٍ، وكالمعلِّمِ يربِّي مَن يتعلَّمُ ولا يوجِدُه، والدالُّ على هذا الوصفِ هو إضافةُ الربِّ إلى (العالمين) كما أشار إليه المصنفُ بتأخيرِ قوله: (مُوجِداً) عن قوله: (للعالمين) حيثُ لم يقل: ربًّا موجداً للعالمين؛ تنبيهاً على موضعِ استفادةِ هذا القيدِ.

ووجهُ دلالةِ الإضافةِ هو أنَّها تدلُّ على أنَّ ربوبيَّتَه تعالى ربوبيَّةٌ كاملةٌ لا يتصوَّرُ فوقَها ربوبيَّةٌ؛ لأنَّ كلَّ ما يفرضُ أنَّه ربٌّ فهو في جملةِ العالَمِ، واللهُ تعالى ربُّ العالمين، فهو ربُّ ذلك الربِّ أيضاً، ولا شكَّ أنَّ الربَّ الكاملَ مَن يُوجِدُ مربوبَه، ويبلِّغُه إلى كمالِه تدريجاً.

---

(١) انظر: «الكشاف» للزمخشري (١/ ١٢).

وفي بعض النسخ: (من كونِه موجِداً للعالمين ربًّا لهم) بتقديم (موجِداً) على قوله: (ربًّا) إشارةً إلى أنَّ التربيةَ يدلُّ على الإيجادِ دلالةَ المقتضَى على المقتضِي، وهذا على تقديرِ أنْ يحملَ (الشيء) في معنى (الربِّ) على الموجودِ، وفيه تنبيهٌ على أنَّ إيجادَ العالمين متقدِّمٌ على تربيتِهم؛ لأنَّ الكمالاتِ بأسرِها من توابعِ الوجودِ، ومتفرِّعةٌ عليه.

وهاهنا نسخةٌ أخرى، وهي: (كونِه ربًّا موجِداً للعالمين، ربًّا لهم) بتكرارِ (ربًّا).

قال بعضُ الفضلاءِ: وفي نسخةٍ مصحَّحةٍ عندي كذلك، ولم يتعرَّض أحدٌ من المحشِّين لوجهِ تكرارِ (ربًّا لهم) بعدَ قوله: (ربًّا موجِداً للعالمين).

وأقول ـ والله أعلم ـ: لعلَّ ذلك مبنيٌّ على ما ذهب إليه المصنفُ من أنَّ لفظَ (الله) وصفٌ مشتقٌّ من أحدِ الأصولِ المذكورةِ سابقاً، فقوله: (ربًّا موجِداً) بيانٌ وتفسيرٌ للفظِ (الله)، وقولُه: (ربًّا لهم) بيانٌ لقوله: (رب العالمين) بمعنى: المبلِّغِ الموصِلِ لهم إلى كمالاتِهم على ما سبق من معنى الربِّ. انتهى.

وتعقَّبه بعضُ المحقِّقين[1] بأنَّ قولَ المصنفِ: (مِن كونِه ربًّا موجِداً... إلى آخره) بيانٌ للأوصافِ التي أُجرِيَت على الله تعالى، وهو ظاهرٌ، ولا شكَّ أنَّ لفظَ (الله) على تقديرِ كونِه وصفاً مشتقًّا ليس من تلك الأوصاف؛ إذ لم يجرِ هو عليه تعالى، بل هو الذي أُجرِيَت عليه هذه الأوصافُ.

قوله: (مُنعِماً عليهم بالنِّعَمِ كلِّها) خبرٌ بعدَ خبرٍ للكَونِ، وكذا ما سيأتي من قوله: (مالكاً لأمورهم).

قيل: كان الأَولى سردَ هذه الأخبارِ بالعطفِ؛ لما تقرَّرَ في النحو أنَّ في صورةِ تعدُّدِ

---

(١) انظر: «تفسير النسفي» (١/ ٢)، و«تفسير ابن كثير» (١/ ١٢٤)، و«المصباح المنير» (١/ ٢٠).

الخبرِ إن كان الكلُّ عبارةً عن شيءٍ واحدٍ مثل: هذا حلوٌ حامضٌ؛ أي: مُزٌّ، فالأَولى تركُ العطفِ، وإلا فالأَولى العطفُ مثل: زيدٌ عالمٌ وجوادٌ وشجاعٌ[1]، لا شكَّ أنَّ الأخبارَ المذكورةَهاهنا إنَّما هي من القسم الثاني. انتهى.

وفيه أنَّه لا شكَّ أنَّها من قَبيل الأولِ؛ إذ المقصودُ هاهنا تعليلُ أنَّه لا يستحقُّ الحمدَ في الحقيقةِ سواه، ومعلومٌ أنَّ علَّةَ ذلك الانحصارِ هو مجموعُ هذه الأوصافِ، لا كلُّ واحدٍ منها، وإن كان لكلٍّ واحدٍ منها دخلٌ فيها.

وقد صرَّحَ به هذا القائلُ فيما سيأتي في بيان التفصيلِ الذي ذكره المصنفُ بقوله: (فالوصفُ الأولُ لكذا، والثاني لكذا... إلى آخره) حيثُ قال: لمَّا بيَّنَ المصنفُ فائدةَ إجراءِ مجموعِ تلك الأوصافِ على اللهِ تعالى من حيثُ المجموعُ أراد أن يبيِّنَ أنَّ لكلِّ واحدٍ منها دخلاً في تلك الدلالةِ والإشعارِ، فكان مجموعُ الصفاتِ علَّةً تامَّةً، وكلُّ واحدةٍ علَّةً ناقصةً. انتهى كلامه[2].

ثم هذا الوصفُ يدلُّ عليه قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾، وأمَّا الدليلُ على عمومِ النِّعَمِ بالتفصيلِ الذي ذكرَه بقوله: (ظاهرِها وباطنِها، عاجلِها وآجلِها) فهو ذكرُهما في مقام المدحِ.

وعبارةُ «الكشاف»: (بالنِّعَمِ كلِّها الظاهرةِ والباطنةِ، والجليلةِ والدقيقةِ)[3]، وبدَّلَ المصنفُ بالجليلةِ والدقيقةِ: العاجلةَ والآجلةَ؛ لأنَّه بنى كلامَه على ما هو الأقوى عنده من الوجوهِ التي ذكرها لبيانِ نكتةِ تقديمِ (الرحمن) هو تقدُّمُ رحمةِ الدنيا، ولا

---

(١) انظر: «شرح الأشموني على ألفية ابن مالك» (١/ ٢١٣ ـ ٢١٤).

(٢) انظر: «حاشية ابن التمجيد على تفسير البيضاوي» (١/ ٢١٦).

(٣) انظر: «الكشاف» للزمخشري (١/ ١٢).

شكَّ أنَّها عاجلةٌ، ورحمةُ الآخرةِ آجلةٌ، وقد مرَّ تقريرُه، وأمَّا صاحبُ «الكشاف» فقد بنى كلامَه على ما اقتصرَ عليه من تلك الوجوهِ، وهو أنَّ (الرحمن) يتناولُ جلائلَ النعم، و(الرحيم) يتناولُ دقائقَها.

قولـه: (مالـكاً لأمورِهـم يـومَ الثـوابِ والعقـابِ) يـدلُّ عليـه قولُـه: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٤] بنـى بيـانَ المعنـى علـى قـراءةِ ﴿مَٰلِكِ﴾ وإن كان المختـارُ عندَه قـراءةَ ﴿مَلِـكِ﴾؛ لأنَّ أصـلَ التفسيرِ عليه، ويعلمُ منـه المعنى على قـراءة ﴿مَلِكِ﴾.

قوله: (للدلالةِ على أنَّه الحقيقُ بالحمدِ) دونَ غيرِه، وهو خبرٌ عن قوله: (وإجراءُ هذه الأوصافِ... إلخ).

وقد غيَّرَ المصنفُ كلامَ «الكشاف» حيثُ قال: وهذه الأوصافُ التي أُجرِيت على اللهِ سبحانه وتعالى من كونِه ربًّا مالكاً للعالمين، ومِن كونِه منعِماً بالنِّعَمِ كلِّها، ومِن كونِه مالكاً للأمرِ كلِّه بعدَ الدلالةِ على اختصاصِ الحمدِ به، وأنَّه حقيقٌ في قوله: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ﴾ دليلٌ على أنَّ مَن كانت هذه صفاتُه لم يكنْ أحداً أحقَّ منه بالحمدِ والثناءِ عليه بما هو أهلُه. انتهى[1].

ولا يخفـى أنَّـه أشـار أوَّلاً إلى انحصـارِ الحمـدِ فيه، واستحقاقِه إياه بـأنْ يكونَ قولُـه: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ﴾ دالًّا عليـه دلالـةً وضعيَّـةً، ثـم نبَّـهَ علـى أنَّ ذلـك الاختصـاصَ وانحصـارَ الاستحقاقِ فيه تعالـى ادِّعائيٌّ إيماءً إلـى مذهبِه من كون غيـره أيضاً حقيقاً لـه فـي الجملة بنـاءً على فعلِـه الاختياريِّ الحسـنِ، وجعـلَ الأوصافَ المجـراةَ عليه تعالـى دليـلاً على ذلك الحصـرِ الادِّعائيِّحيـثُ قال: (وهـذه الأوصافُ دليـلٌ على أنَّ مَـن كانـت هـذه صفاتُـه لـم يكنْ أحـدٌ أحقَّ منـه بالحمـدِ)، فـإنَّ معنـاه: أنَّه أحـقُّ مِن

---

(١) المصدر السابق (١/ ١٢ ـ ١٣).

كلِّ أحـدٍ، فـإنَّ قولَـك: (ليـس أحدٌ أفضـلَ من زيـدٍ) وإنْ دلَّ لغـةً على نفـي الزائدِ في الفضـلِ، إلا أنَّ المفهـومَ منـه عُرفـاً نفـيُ المسـاوي، فـإذا كان معناه ما ذكـرَ كان ذلك الحصـرُ ادِّعائيًّـا، ودلَّ على أنَّ غيـرَه حقيقٌ.

فالمصنـفُ غيَّـرَ كلامَـه، فأشـار أوَّلاً إلـى أنَّ قولـه: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ لا يـدلُّ إلا علـى ثبـوتِ المحامدِ لـه تعالى، واسـتحقاقِه له، لا علـى انحصارِ الحمـدِ فيه حيثُ نسـبَ الدلالـةَ عليـه إلى إجـراء الأوصـافِ، لا إلـى قولـه: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ كمـا فعله صاحبُ «الكشـاف».

ثـم نبَّـهَ في قولـه: (أنَّه الحقيـقُ بالحمـدِ) بتقديم المسـندِ إليه، وتعريـفِ الخبرِ علـى أنَّ ذلـك الانحصـارَ حقيقـيٌّ، لا ادِّعائـيٌّ إيمـاءً إلـى مذهبِه مـن أنَّـه تعالى هو المسـتحقُّ للحمـدِ، لا غيرُه.

ولمَّا لم يكنْ هذا نصًّا في الحصرِ الحقيقيِّ، بل يمكنُ أن يكونَ إضافيًّا زاد قولَه: (لا أحدَ أحقُّ به)؛ لزيادةِ التأكيدِ والمبالغةِ، ولإفادةِ أنَّ الحصرَ حقيقيٌّ ادِّعائيٌّ بتنزيلِ استحقاقِ غيرِه باعتبار الكسبِ أو الخلقِ منزلةَ العدمِ؛ لنقصانِه في ذلك.

ولمَّا كان ذلك موهِماً لكونِ الحصرِ ادِّعائيًّا، فإنَّه يفيدُ ثبوتَ أصلِ الاستحقاقِ لغيره تعالى لغةً وإن كان معناه عُرفاً أنَّه أحقُّ مِن كلِّ أحدٍ؛ أضرَبَ عنه للتنصيصِ على المرادِ، فقال: (بل لا يستحِقُّه)؛ أي: الحمدَ (على الحقيقةِ سِواه) إشارةً إلى أنَّالحصرَ حقيقيٌّ تحقيقيٌّ نظراً إلى الحقيقةِ، وأنَّه لا استحقاقَ لغيره تعالى أصلاً حقيقةً؛ إذ لا وجودَ له حقيقةً، فكيف استحقاقُ الحمدِ؟

والتحقيقُ في ذلك أنَّ المرادَ باستحقاقِ الحمدِ: كونُ الحمدِ حقًّا لازماً له، لا ما يُستعمَلُ في العُرف، فإنَّه ثابتٌ للغيرِ غيرُ مسلوبٍ عنه، فإنَّ نسبةَ الفعلِ إلى العبدِ

كسباً يكفي في كونِه مستحقًّا لأنْ يُحمَدَ، فإنَّ الحمدَ وصفٌ يكونُ في مقابَلةِ الجميلِ المنسوبِ إلى أحدٍ، ولو كانت نسبتُه إليه كسباً، لكنْ إنَّما يكونُ حقًّا لازماً لمَن اتصفَ بهذه الأوصافِ المنحصرةِ فيه، فلا يكونُ إلا حقًّا لازماً له تعالى.

قوله: (**فإنَّ ترتُّبَ الحكمِ على الوصفِ يشعرُ بعليَّتِه**) ولمَّا لم تكن دلالةُ إجراءِ الأوصافِ عليه تعالى على حصرِ استحقاقِ الحمدِ فيه تعالى من قَبيلِ دلالةِ الألفاظِ على معانيها كدلالةِ ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ على معناه، بل من قَبيل دلالةِ الدليلِ على مدلولِه كما صرَّحَ به في «الكشاف» حيثُ قال: (وهذه الأوصافُ دليلٌ على كذا)[1]، وكان مرجِعُه على التعليلِ كما نبَّهَ عليه المصنفُ أيضاً فيما سبقَ حيثُ قال: (كرَّره للتعليل على ما سنذكره)[2]؛ بيَّنَ وجهَ الدلالةِ، فقال: (فإنَّ ترتُّبَ الحكمِ على الوصفِ يُشعِرُ بعليَّتِه له)[3]؛ أي: عليَّةِ ذلك الوصفِ لذلك الحكمِ، والحكمُ هو إثباتُ الحمدِ له تعالى، والوصفُ هو مجموعُ الأوصافِ الثلاثةِ ـ أعني: التربيةَ بإفاضةِ الوجودِ وسائرِ أسبابِ الكمالِ، وإفاضةَ النِّعَمِ كلِّها، ومالكيَّةَ المجازاةِ بالثوابِ والعقابِ ـ وذلك لأنَّ المصنفَ بنى كلامَه على أنَّ قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ إنَّما يدلُّ على ثبوتِ المحامدِ له تعالى، واستحقاقِه له، لا على انحصارِ الحمدِ فيه تعالى، وأمَّا حصرُ ذلك الاستحقاقِ فيه تعالى فقد جعلَ الدليلَ عليه إجراءَ الأوصافِ المذكورةِ عليه تعالى، ونبَّهَ بإشعارِ ترتُّبِ الحكمِ على الوصفِ بعليّتِه له.

ولا يخفى أنَّ اللازمَ منه عليَّةُ الأوصافِ للحكمِ الذي هو استحقاقُه تعالى للحمد، ولا يلزمُ منه حصرُ استحقاقِ الحمدِ فيه تعالى، وهو المدَّعَى، فلا يتمُّ التقريبُ.

---

(١) انظر: «الكشاف» للزمخشري (١/ ١٢ ـ ١٣).

(٢) انظر: «تفسير البيضاوي» (١/ ٢٨).

(٣) المصدر السابق، الموضع نفسه.

إلا أنَّـه لا يخفـى علـى المتبصِّـرِ أنَّ هـذه العلَّـةَ لمَّـا كانـت مختصَّـةً بـه تعالـى لا توجـدُ فـي غيـرِه تعالى، فـلا يتصفُ بها غيـرُه تعالـى دلَّ إجراؤها عليـه تعالى على حصـرِ الاسـتحقاقِ فيـه تعالـى كمـا دلَّ علـى أصـلِ الاسـتحقاقِ، فعلـى هـذا يكونُ الـدالُّ علـى الحصـرِ نفسَ الوصفِ مـن غيـرِ اعتبـارِ المفهـومِ المخالفِ.

وقد يقال: إنَّ دلالةَ الترتُّبِ على الحصرِ المذكورِ فيه بالمفهوم المخالفِ، فالترتُّبُ المذكورُ يدلُّ بمنطوقِه على استحقاقِه تعالى للحمدِ، وبمفهومه المخالفِ وهو انتفاءُ الحكمِ عند انتفائه على حصرِ استحقاقِه فيه تعالى، وعلى هذا لا بدَّ أن يرادَ من المفهوم في قوله: (وللإشعار من طريق المفهومِ) مفهومُ الموافقةِ، وهو عدمُ استحقاقِ الغيرِ للعبادةِ كما سيجيءُ.

وليس المرادُ بالحكم اختصاصَه تعالى بالحمدِ؛ لأنَّ الوصفَ المذكورَ كما عرفتَ آنفاً لا يصلحُ علَّةً للاختصاصِ، وقد تقرَّرَ أنَّ المرادَ بالوصفِ هو الوصفُ المناسبُ، وهو الذي له صلوحُ العليَّةِ، فالذي يشعرُ بالعليَّةِ هو تعليقُ الحكمِ بالوصفِ الصالحِ للعليَّةِ كما صرَّحَ به أئمَّةُ الأصولِ.

على أنَّ كونَ المرادِ بالحكمِ اختصاصَه تعالى بالحمدِ ينافي قولَه: (وللإشعار... إلى آخره)؛ لأنَّ المشعِرَ به على هذا التقديرِ من تقديرِ المفهوم: مَن لا يتصفُ بتلك الصفاتِ لا يكونُ مختصًّا باستحقاقِ الحمدِ، لا أنَّ لا يستأهلَ للحمدِ أصلاً، فليتأمَّل.

ثم المرادُ بالترتُّبِ: الترتُّبُ المعنويُّ الذي هو التعليقُ والرَّبطُ، فلا ينافي تقدُّمَه لفظاً كما فيما نحنُ فيه، فإنَّ الحكمَ هو حصرُ استحقاقِ الحمدِ فيه تعالى، والوصفُ هو كونُه ربًّا للعالمين... إلى آخره.

قوله: (وللإشعارِ من طريقِ المفهومِ) عطفٌ على قوله: (للدلالةِ)، والمراد بـ

(المفهومِ): مفهومُ الموافقةِ، وهو عدمُ استحقاقِ الغيرِ للعبادةِ كما ينبئُ عنه قوله: (على أنَّ مَن لم يتَّصف بتلك الصفاتِ لا يستأهلُ)؛ أي: لا يَليقُ ولا يكونُ أهلاً (لأنْ يُحمَدَ فضلاً عن أن يُعبَدَ) حيثُ جعلَ المقصودَ بالذاتِ في الإشعارِ عدمَ استحقاقِ الغيرِ للعبادةِ، فإنَّ كلمةَ (فَضْلاً) يتوسَّطُ بين الأعلى استبعاداً أو استحالةً، وبين الأدنى منه؛ ليستدلَّ بنفي الأدنى واستبعادِه على نفي الأعلى واستحالتِه، ولا يخفى أنَّ المقصودَ بالذات هو المدلولُ، والدليلُ وسيلةٌ له، ومقصودٌ بالتَّبَع، وتمامُ تحقيقِ (فَضْلاً) في «شرح المفتاح»، و«الكشاف»[1].

ويقال: المرادُ بالمفهومِ مفهومُ المخالفةِ في البعضِ، ومفهومُ الموافقةِ في الآخر، بناءً على أنَّ قولَه: (أنَّ مَن لم يتَّصِفْ بتلك الصفاتِ لا يستأهلُ لأنْ يُحمَدَ) مفهومٌ بطريقِ المخالفةِ، وقولَه: (فضلاً عن أن يُعبَدَ) مفهومٌ بطريقِ الموافقةِ.

والحاصلُ أنَّ إجراءَ الأوصافِ عليه تعالى يتضمَّنُ فائدتين: فمنطوقُه تعليلٌ لاختصاصِ الحمدِ به تعالى، ومفهومُه تعليلٌ لاختصاصِ العبادةِ به تعالى، وقد أشار إليه بقوله: (ليكونَ)؛ أي: إجراءُ الأوصافِ من حيثُ إنَّه معلَّلٌ بالإشعارِ المذكورِ (دليلاً على ما بعدَه) من الحصرِ المستفادِ من تقديمِ المفعولِ في قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾.

ووجهُ كونِه دليلاً عليه هو ما أشار إليه بأنَّ في ذلك الإجراءِ إشعاراً على أنَّ استحقاقَ العبادةِ منتفٍ عن غيره بالطريق الأَولى.

وعدَّى الإشعارَ بكلمةِ (على) بتضمينِ معنى الدلالةِ؛ إشعاراً بأنَّ انتفاءَ استحقاقِ الحمدِ عمَّن لم يتَّصف بتلك الأوصافِ وإن كان مستفاداً من العليَّةِ أيضاً ضرورةَ

---

(١) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ١٩).

انتفاءِالمعلولِ بانتفاءِ العلَّةِ إذا لم يظهَرْ له علَّةٌ سواها إلا أنَّه ليس مدلولَ الوصفَ بطريقِ المنطوقِ، فأمَّا بطريق المفهومِ فهو مدلولُ الوصفِ، فيصحُّ استنباطُ حكمٍ آخرَ منه كانتفاءِ استحقاقِ العبادةِ.

هذا، وفي «التوضيح»: ونحن نقولُ ـ يعني أنَّ النافين للمفهومِ ـ أيضاً بعدمِ الحكمِ عندَ عدمِ الوصفِ، لكنْ بناءً على عدمِ العلَّةِ، فيكون عدمُ الحكمِ عدماً أصليًّا، لا حكماً شرعيًّا، وثمرةُ الخلافِ صحَّةُ التعديةِ وعدمُها[1].

بقي هنا بحثٌ:

أمَّا أوَّلاً: فلأنَّه صرَّحَ في «التلويح»، وفي «شرح الشرح العضدي»: أنَّ معنى تخصيصِ الشيءِ بالصفةِ نقصُ شُيوعِه، وتقليلُ اشتراكِه بأنْ يكونَ الشيءُ ممَّا يطلقُ على ما له تلك الصفةُ وعلى غيرِه، فيتقيَّدُ بالوصفِ ليقتصرَ على الدلالةِ على ما له تلك الصفةُ[2]، ولا شكَّ أنَّ التخصيصَ بهذا المعنى غيرُ موجودٍهاهنا.

لكنَّ الحقَّ ما ذكره المصنفُ في «المنهاج»: تعليقُ الحكمِ بإحدى صفتَي الذاتِ يدلُّ على نفي الحكمِ عمَّا لا يوجدُ فيه تلك الصفةُ، سواءٌ كان حصلَ به نقصُ الشُّيوعِ، أو لا[3].

وأمَّا ثانياً: فلأنَّهم ذكروا أنَّ التخصيصَ بالصفةِ إنَّما يدلُّ على نفي الحكمِ إذا لم يكن له فائدةٌ أخرى، وإذا أفاد هاهنا العليَّةَ فكيف يفيدُ نفيَ الحكمِ؟ فتأمَّل.

---

(١) انظر: «التوضيح شرح التنقيح» لصدر الشريعة المحبوبي (١/ ٢٧٨).

(٢) انظر: «حاشية التفتازاني على شرح مختصر المنتهى» (٣/ ١٦٨)، و«التلويح» للتفتازاني (١/ ٢٧٤).

(٣) انظر: «الإبهاج في شرح المنهاج» لتقي الدين السبكي (١/ ٣٧٠).

قوله: (فالوصفُ الأولُ... إلى آخره) تفصيلٌ لما أجملَه من كونِ مجموعِ الأوصافِ دليلاً على حصرِ استحقاقِ الحمدِ فيه تعالى، ومشعراً بحصرِ العبادةِ فيه أيضاً، فالفاء للتفصيلِ، والمرادُ بـ(الوصف الأول) هو كونُه ربًّا للعالمين.

وحاصل كلامه: أنَّ تلك الأوصافَ بعدَ اشتراكِها في عليَّةِ استحقاقِ الحمدِ، وكونِ مجموعِها دليلاً لحصرِ استحقاقِ الحمدِ فيه تعالى، وعلَّةً له، إلا أنَّه ينفردُ كلُّ واحدٍ منها بإفادةِ شيءٍ، فقوله: ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ لبيانِ ما هو العمدةُ في إيجابِ الحمدِ واستحقاقِه، وهو الإيجادُ والتربيةُ المفهومُ كلٌّ منهما من كونِه ربًّا لما سواه؛ إذ الإيجادُ والتربيةُ أجلُّ النِّعَم وأعظمُها.

وتحقيقُه: أنَّ الإيجادَ أولُ مراتبِ التربيةِ كما سبق، ولا شكَّ أنَّ إفاضةَ الوجودِ وما يتبعُه من الكمالاتِ يوجبُ أن لا يكونَ شيءٌ إلا ويسبِّحُ بحمده، فالحصرُ في قوله: **(ما هو الموجِبُ للحمدِ)** ادِّعائيٌّ من قَبيل: زيدٌ هو الشجاعُ.

(و) الوصفُ **(الثاني والثالثُ)** أعني: الرحمن الرحيم **(للدلالةِ على أنَّه متفضِّلٌ بذلك)** المذكورِ من الإيجادِ والتربيةِ، يفعلُه لا بعِوَضٍ، ولا لغَرَضٍ، **(مختارٌ فيه)**؛ أي: في ذلك المذكورِ، وهذا خبرٌ ثانٍ؛ لأنَّ وجهَ الدلالةِ على ذلك ما عرفتَ من أنَّ معناه المنعِمُ الحقيقيُّ البالغُ غايةَ الرحمةِ، وذلك لا يكونُ إلا المتفضِّلَ المختارَ، وقد سبقَ أنَّ أسماءَ اللهِ إنَّما تؤخذُ باعتبارِ الغاياتِ التي هي أفعالٌ اختياريَّةٌ.

قوله: (ليس يصدرُ منه ما يصدرُ لإيجابٍ بالذاتِ) كما يقوله الفلاسفةُ من أنَّ إفاضةَ الوجودِ على ما تمَّ استعدادُه مقتضَى ذاتِه تعالى، فيمتنعُ تخلُّفُه عنه[1]، وهذا وما بعدَه بيانٌ لكونِه متفضِّلاً مختاراً فيه.

---

(١) انظر: «المواقف» الإيجي (٢/ ٦٣٠).

قوله: (أو وجوبٍ عليه) عطفٌ على قوله: (لإيجابٍ بالذاتِ)؛ أي: وليس يصدرُ منه ذلك لوجوبِه عليه كما هو رأيُ المعتزلةِ، فإنَّهم يقولون: إنَّ الأعمالَ السابقةَ حقوقٌ للعبادِ، والإخلالُ بها قبيحٌ وباطلٌ يمتنعُ منه تعالى، فيجبُ على اللهِ أن يحقَّ الحقَّ، ويبطلَ الباطلَ، فيجبُ عليه إثابةُ المطيعِ، وعقابُ العاصي جزاءً بما كانوا يعملون(١).

والظاهـرُ أنَّـه لـفٌّ ونشـرٌ غيـرُ مرتَّـبٍ، الأولُ متعلِّـقٌ لكونـه مختـاراً، والثانـي لكونـه متفضِّـلاً.

قوله: (قضيَّةً) تعليلٌ للوجوبِ عليه؛ أي: قضاءً وأداءً لحقِّ الأعمالِ السابقةِ التي فعلَها المكلَّفُ في دارِ التكليفِ الموجِبةِ للجزاءِ بحيثُ يمتنعُ على اللهِ تركُه؛ لكونِه خلافَ ما يقتضيه الحكمةُ، وهو على الله مستحيلٌ.

وقد قال بعض المحقِّقين: إنَّ نفيَ الإيجابِ ونفيَ الوجوبِ كلاهما لبيانِ أنَّه مختارٌ، أمَّا منافاةُ الإيجابِ بالذات للاختيارِ فظاهرٌ، وأمَّا منافاةُ الوجوبِ له فلأنَّ هذا الوجوبَ ليس كالوجوبِ على العبدِ حتى لا ينافي الاختيارَ، بل بمعنى عدمِ قدرتِه على التركِ وإن كان بمقتضى الحكمةِ، فالمعتزلةُ وإنْ قالوا بكونِه تعالى فاعلاً مختاراً، لكنْ لزِمَهم من حيثُ لا يشعرون القولُ بكونِه غيرَ مختارٍ.

---

(١) انظر: «حاشية القونوي على تفسير البيضاوي» (١/ ٢١٧)، وذلك أن مذهب المعتزلة أن العباد هم الذين خلقوا وباشروها وأوجدوا أفعالهم؛ ولذلك يجب على الله أن يثيب المطيع؛ ويعاقب العاصي.
وقال النووي: مذهب أهل السنة أن الله تعالى لا يجب عليه شيء، بل العالم كله ملكه، والدنيا والآخرة في سلطانه، يفعل ما يشاء، فلو عذب المطيعين والصالحين أجمعين وأدخلهم النار كان عادلاً، وأنعم على الكافرين وأدخلهم الجنة كان له ذلك.
قال الآمدي: إذا اجتمع في المؤمن طاعات وزلات؛ فإجماع أهل الحق أنه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه، فإن أثابه فبفضله وإن عاقبه فبعدله. انظر: «شرح المقاصد في علم الكلام» (٢/ ١٧٤ ـ ٢١٢)، و«المواقف» للإيجي (٣/ ٥٠٣)، و«شرح النووي على مسلم» (١٧/ ١٦٠).

قوله: (حتَّى يستحقُّ به الحمدَ) (حتَّى): ابتدائيَّةٌ[1]، و(يستحقُّ): مرفوعٌ، والجملةُ مستأنفةٌ ابتدائيَّةٌ مسبَّبةٌ عمَّا قبلَها كما هو مقتضى (حتَّى) الابتدائيَّةِ على ما تقرَّر في موضعه، فهو متعلِّقٌ بقوله: (متفضِّلٌ مختارٌ) باعتبار كونِ ما بعدَه بياناً له، ومسبَّباً عنه.

فالمعنى: أنَّ هذين الوصفَين يدلَّان على أنَّه تعالى متفضِّلٌ ومختارٌ فيما يفعلُه من الإحسانِ، فبسبب ذلك التفضُّلِ والاختيارِ فيستحقُّ الحمدَ، فلهذين الوصفَين أيضاً مدخلٌ في إفادةِ أصلِ استحقاقِ الحمدِ؛ إذ لو لم يكنْ مختاراً في تفضُّلِه وإحسانِه لم يستحقَّ به الحمدَ؛ لوجوب كونِ المحمودِ عليه فعلاً اختياريًّا.

فلا ورودَ لما يقال: إنَّ المفهومَ ممَّا ذكرَ أوَّلاً إشعارُ ترتُّبِ الحكمِ على الأوصافِ بعليَّتِها، والمفهوم من قوله: (فالوصفُ الأولُ... إلى آخره) أنَّ موجِبَ الحمدِ هو هذا الوصفُ فقط، وكلٌّ من البواقي له فائدةٌ أخرى.

ووجهُ عدمِ الورودِ: أنَّ كونَه تعالى ربًّا إنَّما يوجبُ الحمدَ لو كان مختاراً فيه، وهذا إنَّما يستفادُ من هذين الوصفين فهما من تتمَّةِ الوصفِ الأولِ، وبيانٌ لكونِه موجِباً لأصلِ استحقاقِ الحمدِ، وليس ذلك فائدةً أخرى، بل تكميلٌ للفائدةِ الأولى، ومندرِجٌ فيها، على أنَّ الحصرَ فيما سبقَ ادِّعائيٌّ كما نبَّهْنا عليه.

قوله: (والرابعُ) وهو كونُه تعالى مالكاً، أو مَلِكاً يومَ الدِّينِ **(لتحقيقِ الاختصاصِ)**؛ أي: لجعلِ اختصاصِه تعالى بالحمدِ محقَّقاً ثابتاً بحيثُ لا يشُوبُه شائبةُ توهمُ شركةَ الغيرِ أصلاً، فإنَّ كلًّا من الأوصافِ السابقةِ وإن أفاد اختصاصَ الحمدِ به لاختصاصِ كلِّ واحدٍ منها به تعالى إلا أنَّ في كلِّ منها شائبةَ شركةٍ نظراً إلى الظاهرِ، بخلاف

---

(١) ينظر في أوجه استعمال (حتى): «الجنى الداني» (١/ ٩٢)، و«مغني اللبيب» (١/ ١٧٣)، و«همع الهوامع» (٢/ ٣٨١).

الرابعِ، فإنَّه ممَّا لا يقبلُ الشركةَ فيه بوجهٍ من الوجوهِ لا حقيقةً ولا مجازاً؛ لظهورِ أنْ لا مِلْكَ ولا مُلْكَ لسواه، بخلاف الرُّبوبيَّةِ والرحمةِ، فإنَّه يتوهَّمُ في كلٍّ منهما الشركةُ بوجهٍ ما ولو مجازاً.

بقي هاهنا شيءٌ، وهو أنَّ اختصاصَ مالكيَّةِ الأمورِ به تعالى في ذلك اليومِ إنَّما يوجبُ اختصاصَ الحمدِ الواقعِ بإزائها به، لا اختصاصَ مطلقِ الحمدِ به؛ لجواز أن يُحمَدَ غيرُه على غيرِ ما في هذا اليومِ، فلا بدَّ أن يلاحظَ أنَّ هذا الوصفَ لمَّا كان من أجزاءِ عِلَلِ الحمدِ لكونه من الأوصافِ المترتِّبة المشعِرة بالعليَّةِ الدالَّةِ بمفهومها على انتفاءِ الحكمِ عندَ انتفائها وجبَ من عدمِ قبولِ الشركةِ أن يكونَ الحمدُ المعلَّلُ به مختصًّا أيضاً، على أنَّه لمَّا جُعِلَ جزءاً من علَّةِ استحقاقٍ كان مجموعُ العلَّةِ مختصَّةً به تعالى بحيثُ لا يتوهَّمُ الشركةُ فيها، فأفاد هذا الوصفُ تحقيقَ الاختصاصِ بحيثُ لا يشوبُه شائبةُ توهمُ الشركةَ أصلاً.

قولـه: (وتضميـنِ الوعـدِ... إلى آخـره) على صيغـة المصدرِ عطفـاً على قوله: (لتحقيقِ).

قال المولى عصام الدِّين: فيه أنَّه لا دخلَ له فيما هو بصدَدِه من تفصيلِ ما أجملَه سابقاً من بيانِ وجهِ إجراءِ الصفاتِ عليه، فذكرُه كالأجنبيِّ، فكان ينبغي أن يقولَ سابقاً: وإجراءُ الصفاتِ للدلالةِ... إلى آخره، وللحثِّ على الحمدِ، والنهيِ عن الإعراضِ؛ ليرتبطَ به هذا القولُ.

ويدفعُ: بأنَّه إشارةٌ إلى فائدةٍ أخرى يتضمَّنُها الوصفُ الرابعُ، ولا يقدحُ في ذلك كونُه ممَّا لا دخلَ له في تفصيلِ الإجراء.

وفيه أنَّ الإيرادَ هو أنَّه خارجٌ عن الصَّدَدِ، لا أنَّه لغوٌ لا فائدةَ فيه أصلاً، فلا يندفعُ بيانُ الفائدةِ.

ويقال في دفعه: كلٌّ من الوعدِ والوعيدِ يوجبُ استحقاقَ الحمدِ، فيندرجُ في الاحتمالِ الذي مجملُه أنَّ إجراءَ هذه الأوصافِ للدلالةِ على أنَّه تعالى يستحقُّ للحمدِ، فلا يكونُ ذكرُه أجنبيًّا.

وأنت خبيرٌ بما فيه من البُعد والتكلُّف.

وفي بعض النسخ: (ويتضمَّنُ) على صيغة المضارع المعلوم، وحاصلُه أنَّ الوصفَ الرابعَ وإن كان لإفادة تحقيق الاختصاصِ إلا أنَّه يتضمَّنُ الوعدَ بالثوابِ للحامدين؛ لدخولهم فيمَن يجازَى بالثوابِ يومَ الدِّين الذي أريدَ به يومُ الجزاءِ، والوعيدَ بالعقابِ للمعرضين عن القيامِ بمواجِبِ الحمدِ؛ لدخولهم فيمَن يستحقُّ الجزاءَ بالعقابِ، والله أعلم.

* * *

﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾ ثمَّ إنَّه لمَّا ذُكِرَ الحقيقُ بالحمدِ، ووُصِفَ بصفات عِظام تميَّزَ بها عن سائر الذوات تعلَّقَ العلمُ بمعلومٍ معيَّنٍ، فخُوطبَ بذلكَ، أي: يا مَن هذا شأنُه نخصُّكَ بالعبادة والاستعانة، ليكونَ أدلَّ على الاختصاص، وللترقِّي من البرهان إلى العَيان، والانتقال من الغَيبة إلى الشهودِ، فكأنَّ المعلومَ صارَ عَياناً والمعقولَ مشاهداً والغيبةَ حضوراً، بنى أولَ الكلامِ على ما هو مبادئُ حالِ العارفِ من الذِّكرِ والفكرِ والتأملِ في أسمائه والنظرِ في آلائه والاستدلال بصنائعه على عظيمِ شأنه وباهرِ سلطانِه، ثم قفَّى بما هو مُنتهى أمرِه، وهو أن يخوضَ لُجَّةَ الوصولِ فيصيرَ من أهل المشاهدةِ فيراهُ عياناً ويُناجيه شفاهاً. اللهمَّ اجعَلْنا من الواصِلِينَ للعينِ دونَ السامعينَ للأثرِ.

ومن عادةِ العربِ التفنُّنُ في الكلامِ والعدولُ من أسلوبٍ إلى آخرَ تطريةً له وتنشيطاً للسامعِ، فيُعدَلُ مِن الخطابِ إلى الغَيبةِ، ومِن الغَيبةِ إلى التكلُّمِ، وبالعكسِ، كقوله تعالى: ﴿إِذَا كُنتُمۡ فِي ٱلۡفُلۡكِ وَجَرَيۡنَ بِهِم﴾، وقوله: ﴿وَٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَرۡسَلَ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابٗا فَسُقۡنَٰهُ﴾، وقول امرئ القيس:

تطاوَلَ ليلُكَ بالأَثْمُدِ ... ونامَ الخليُّ ولم تَرْقُدِ
وباتَ وباتَتْ له ليلةٌ ... كَلَيْلَةِ ذي العائرِ الأرْمَدِ
وَذَلِكَ مِنْ نَبأ جاءني ... وَخُبِّرْتُهُ عَن أَبي الأَسْودِ

قوله: (ثمَّ إنَّه لمَّا ذُكِرَ الحقيقُ بالحمدِ) على البناء للمفعول، أرادَ أن يبيِّنَ فائدةَ الالتفاتِ الواقعِ في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾، وتفصيلَ طريقِه، ولمَّا كان هذا الكلامُ

منفصلاً عمَّا سبقَ أورد كلمةَ (ثمَّ) الدالَّةَ على تفاوتِ ما بين المعطوفين، فقال: (ثمَّ إنَّه) مؤكِّداً بـ (إنَّ) الداخلةِ على ضميرِ الشأنِ إشارةً إلى عظمِ شأنِ ما ذكره بعدَه، وحاصلُه بيانُ النكتةِ المصحِّحةِ للخطابِ.

وخالفَ «الكشاف» حيثُ قدَّمَ هذا الوجهَ الذي أخَّرَه صاحبُ «الكشاف»؛ لأنَّ المناسبَ في كلِّ موقعٍ أن يقدَّمَ ما يخصُّه من اللطائف على ما يعمُّ جميعَ المواقعِ، فالأولى هاهنا أيضاً أن يقدَّمَ بيانُ النُّكتةِ اللطيفةِ المختصَّةِ بهذا الموقعِ على بيانِ النكتةِ العامَّةِ التي تجري في جميع مواقعِ الالتفاتِ.

قوله: (ووُصِفَ) على البناء للمفعول أيضاً بقرينة قوله فيما سيأتي: (خُوطِبَ)، وهذا بيانٌ لطريقِ الالتفاتِ؛ أي: لمَّا ذُكِرَ في هذا المقامِ الحقيقُ بالحمدِ في قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾، ووُصِفَ ذلك الحقيقُ بصفاتٍ عظامٍ، وهي الربوبيَّةُ، والإنعامُ العامُّ، ومالكيَّةُ جميعِ الأمورِ.

وقوله: (تميَّزَ بها) صفةُ (صفاتٍ عظامٍ)؛ أي: تميَّزَ ذلك الحقيقُ بالحمدِ عند الحامدِ بسبب تلك الصفاتِ عن سائرِ الذواتِ المشاركةِ في الوجودِ.

قوله: (تعلَّقَ العلمُ بمعلومٍ معيَّنٍ) جوابُ (لمَّا)، وتقييدُ المعلومِ بالمعيَّنِ؛ لأنَّ أصلَ المعلوميَّةِ حاصلٌ في مرتبةِ ذكرِ ذلك الحقيقِ إلا أنَّه لم يتعيَّن في تلك المرتبةِ، ولم يتشخَّصْ بحيثُ لا يقبلُ الشركةَ أصلاً، وأمَّا بعدَ إجراءِ تلك الأوصافِ بلغَ التميُّزُ مرتبةً بحيثُ صار كأنَّه حاضرٌ مشاهَدٌ، ولذا فرَّعَ عليه بالفاء، فقال: (فخُوطِبَ).

وفي بعض النسخ: (وتعلَّقَ العلمُ) بالواو عطفاً على (وُصِفَ)، فقوله: (خُوطِبَ) بلا واو ولا فاء جوابُ (لمَّا).

والنسخةُ الأولى هو الموافقُ لـ«الكشاف»، ومآلُ المعنى فيهما واحدٌ، وهو ظاهرٌ.

قوله: (بذلك) بالباء السببيَّةِ إشارةٌ إلى التميُّزِ؛ أي: صار تعلُّقُ العلمِ بمعلومٍ متميِّزٍ تميُّزاً تامًّا مستتبِعاً لأنْ يخاطَبَ بسببِ ذلك التميُّزِ التامِّ، والتعيُّنِ الكاملِ الذي هو بمنزلةِ الحضورِ الذي هو المصحِّحُ للخطابِ، وإن لم يكن بمرأىً من المتكلِّمِ كمَن هو في خارج الدارِ، وهذا على تقديرِ كونِ (خُوطِبَ) بمعنى: ذُكِرَ بصيغةِ الخطابِ.

أو إشارةٌ إلى ﴿إِيَّاكَ﴾، فالباءُ حينئذٍ صلةُ الخطابِ إن كان معناه توجيهَ الكلامِ نحوَ الحاضرِ، فليتأمَّل.

قوله: (أي: يا مَن هذا شأنُه) بيانٌ للمعنى الحاصلِ بعدَ الخطابِ؛ يعني: لمَّا كان صحَّةُ الخطابِ باعتبارِ تميُّزِه بتلك الصفاتِ كان تعليقُ العبادةِ به بمنزلة تعليقِه بالذاتِ المتميِّزِ بها، فكأنَّه قيل: يا مَن هذا شأنُه وصفتُه نخصُّكَ بالعبادةِ والاستعانةِ.

وأدرجَ لفظَ (نخصُّ) في بيان معنى الآيةِ؛ لإظهارِ فائدةِ تقديمِ المفعولِ، والمعنى: نجعلُكَ ممتازاً ومنفرداً من بين الموجوداتِ بقصرِ العبادةِ والاستعانةِ عليك، فلا نعبدُ ولا نستعينُ غيرَكَ، فالباءُ داخلةٌ على المقصودِ كما هو الاستعمالُ العربيُّ، لا على المقصودِ عليه كما في قولك: الجرُّ مختصٌّ بالاسم.

وفي «الكشاف»: إيَّاكَ يا مَن هذه صفاتُه نخصُّ بالعبادةِ[1].

وعدلَ عنه المصنفُ حيثُ لم يذكر في بيان المعنى قوله: (إياك) كما ذكرَ في «الكشاف»؛ لأنَّ مبنى الكلامِ في هذا المقامِ حملُ التقديمِ على التخصيصِ، فذكرُ قولِه: (إياك) في بيان المعنى، وتقديمُه على (نخصُّ) يفيدُ أنَّ المرادَ بالتقديمِ تخصيصُه بالتخصيصِ بالعبادةِ، وليس كذلك، فبعدَ ذكرِ التخصيصِ في بيان المعنى المرادِ إشارةً إلى فائدةِ التقديمِ يكونُ ذكرُ (إيَّاكَ) لغواً.

---

(١) انظر: «الكشاف» للزمخشري (١/ ١٤).

وقال بعضُ الفضلاء[1]: ويوهمُ أيضاً أنَّ تعليقَ العبادةِ على الصفاتِ، لا على كونِه حَقيقاً بالحمدِ، فتأمَّل.

قوله: (ليكونَ أدلَّ) متعلِّقٌ بقوله: (خُوطِبَ)، وبيانٌ للنكتة المرجِّحة للخطابِ بعدَ بيانِ النكتةِ المصحِّحة له؛ أي: ليكون الخطابُ أقوى دلالةً على الاختصاصِ من الغَيبةِ، فإنَّهما وإن اشتركا في أصلِ الدلالةِ على الاختصاصِ إلا أنَّ الاختصاصَ الذي دلَّ عليه الخطابُ اختصاصٌ مدلَّلٌ؛ إذ لوحظَ في الخطابِ الأوصافُ المذكورةُ التي تميَّزَ بها الحقيقُ بالحمدِ، فيكونُ كتعليقِ العبادةِ بالمتميِّزِ تميُّزاً تامًّا، وتعيُّناً كاملاً بتلك الصفاتِ، فيُشعِرُ بالعليَّةِ، فالتقديمُ في صورة الخطابِ يدلُّ على الاختصاصِ مع دليله، بخلاف الغَيبةِ، فإنَّه يدلُّ فيه على مجرّدِ الاختصاصِ؛ لعدم ابتناءِ الغَيبةِ على ملاحظةِ التميُّزِ الحاصلِ بالأوصافِ المذكورةِ، وإن كان ضميرُ الغائبِ راجعاً إليه بعدَ إجراءِ تلك الأوصافِ عليه.

وعدلَ عمَّا ذكره «الكشاف»: أنَّه أدلُّ على أنَّ العبادةَ له لأجلِ ذلك التميُّزِ[2]؛ لأنَّ الحكمَ المعلَّقَ تخصيصُ العبادةِ.

قيل: ومن وجوهِ كونِه أدلَّ على الاختصاصِ أنَّه كلَّما يزيدُ تعيُّنُ مختصٍّ به يكونُ أدلَّ على الاختصاصِ.

قوله: (وللترقِّي) باللام عطف على (ليكونَ)، وفي بعض النسخ: (والترقِّي) بدون اللام عطفاً على (يكونَ).

والمقصودُ أنَّ لهذا الخطابِ بعدَ الغَيبةِ فوائدَ:

---

(١) المقصود به الزمخشري، انظر: «الكشاف» للزمخشري (١/ ١٤).

(٢) انظر: «الكشاف» للزمخشري (١/ ١٤).

إحداها: كونُه أدلَّ على الاختصاصِ.

وثانيهـا: أنْ يفيـدَ أنَّ المتكلِّـمَ ترقَّى فـي المعرفةِ التي هـي الغايةُ مـن الإيجادِ من مقـامِ البرهـانِ الذي هو الاسـتدلالُ بترتيـبِ مقدِّمـات يقينيَّةٍ مفيـدةٍ للعلـمِ اليقينِ إلى مقـامِ العِيـانِ الـذي يطمئـنُّ فيه قلـبُ العارفِ، وهـو الذي طلـبَ إبراهيمُ عليه السـلام مـن ربِّـه عـز وجـل فيمـا حكـى الله عنـه حيـثُ قـال: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقـرة: ٢٦٠]، ويسـمَّى هذا المقـامُ مقامَ عينِ اليقينِ، وهـو أعلى من علم اليقين، فإنَّـه قلَّما يخلو عن شـكوكٍ وأوهـامٍ، بخلاف عينِ اليقيـنِ، فإنَّه معاينـةُ البصيرةِ، وهي بمنزلـةِ معاينةِالبصـرِ؛ لأنَّ نسـبةَ البصيـرةِ إلـى مدرَكاتها كنسـبةِ البصرِ إلـى مبصَراتِها، فعلـمُ اليقيـنِ بالنسـبةِ إلـى عيـنِ اليقينِ كالخبـرِ بالنسـبةِ إلى المعاينـةِ، فكمـا أنَّ الخبرَ ليـس كالعِيانِ كذلـك ليس العلـمُ كالعينِ.

وتحقيقُ المقام: أنَّه خوطبَ للترقِّي؛ لأنَّه لمَّا ذُكِرَ اللهُ تعالى توجَّهَ النفسُ إلى الذاتِ الحقيقِ بالحمدِ، وكلَّما أجرى عليه صفةً من الصفاتِ حصلَ برهانٌ على وجودِه وكمالِه، فازدادَ وضوحاً حتى انصرفَت النفسُ إليه بالكليَّة؛ لتناهي وضوحِه، فكأنَّه صار عِياناً، ففيه تنبيهٌ على أنَّ مَن هذه صفاتُه يجبُ أن يكونَ معلومَ التحققِ عند العبدِ، متميِّزاً عن سائر الذواتِ، حاضراً في قلبِه بحيثُ يراه ويشاهدُه، وفيه تعظيمٌ لأمرِ العبادةِ أيضاً أنَّها ينبغي أن تكونَ عن قلبٍ حاضرٍ، كأنَّه يشاهدُه ويراه كما وردَ: «الإحسانُ أن تعبدَ اللهَ كأنَّكَ تراه»، الحديثَ[1].

قوله: (والانتقالِ) عطفٌ على قوله: (والترقِّي) إشارةً إلى الفائدةِ الثالثةِ من فوائدِ

---

(١) رواه البخاري في «صحيحه»، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة (٥٠)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب الإيمان، باب الإيمان ما هو وبيان خصاله (٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

الخطاب، وهي انتقالُ العارفِ من مقام الغَيبةِ التي هي اشتغالُ السرِّ بالخلقِ، وغفلتُه عن الحقِّ إلى مقام الشهودِ الذي هو الإعراضُ عمَّا سوى اللهِ تعالى، والتوجُّهُ التامُّ إليه بحيثُ لا يكونُ في لسانه إلا ذكرُه، ولا في قلبه إلا فكرُه، ولا في وهمِه إلا خشيتُه، ولا في روحِه إلا محبَّتُه.

فقوله: (وكأنَّ المعلومَ صار عِياناً، والمعقولَ مشاهداً) ناظرٌ إلى قوله: (والترقِّي... إلى آخره)، وإشارةٌ إلى توجيهِه؛ أي: حصولُ ذلك الترقِّي بسببِ أنَّه صار المعلومُ بالأوصافِ المذكورةِ التي أوجبَت زيادةً تميُّزه كالمعايَنِ، والمعقولُ؛ أي: المدرَكُ بصورٍ عقليَّةٍ كليَّةٍ تخصُّه صار كالمشاهَدِ بحسٍّ.

وقوله: (والغَيبةُ حضوراً) ناظرٌ إلى قوله: (والانتقالِ)؛ أي: ذلك الانتقالُ بسبب أنَّه صارت الغَيبةُ الحاصلةُ في مبادئ الأمرِ كالحضورِ بواسطة المراقبةِ التامَّةِ الحاصلةِ في مرتبة إجراء الصفاتِ، فيؤولُ الأمرُ إلى مرتبةِ الإحسانِ، فلذلك قال: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾.

والفرقُ بين الفوائد الثلاثة المذكورةِ للخطاب: أنَّ الخطابَ لقصدِ تحصيلِ الفائدةِ الأولى كما في: ضربتُه للتأديبِ، وبسبب الوجودِ في الآخرين كما في: قعَدتُ عن الحرب جُبْناً.

ثم الفرقُ بينَ الأخيرين: أنَّ الصفاتِ المذكورةَ من حيثُ دلالتُها على الآياتِ الآفاقيَّةِ والأنفُسيَّة يفيدُ الترقِّيَ من البرهان إلى العِيان، ومن حيثُ إنَّ كلَّ واحدٍ منها من حيثُ تعقُّلُه تعالى به بوجهٍ يميِّزُه عمَّا عداه، وبتلاحقِها يكملُ التعقُّلُ حتى يصيرَ كالحاضرِ المشاهَدِ، يفيدُ الانتقالَ من الغَيبةِ إلى الحضورِ.

قوله: (بنَى أولَ الكلامِ) جملةٌ مستقلَّةٌ لبيانِ ما أجملَه سابقاً من نكتةِ الانتقالِ من الغَيبةِ إلى الخطابِ.

وحاصلُه: أنَّ في الانتقالِ المذكورِ بياناً لمبادئ حالِ العارفِ ومنتهاه فإن في الغيبة بيانَ المبادئ، وفي الخطاب إشارة إلى المنتهى وإنَّما فصلَه عمَّا قبله لكمال الاتصال بينهما من حيثُ إنَّه تفصيلٌ وبيانٌ له.

والمرادُ بـ(أول الكلام) قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ إلى قوله: ﴿إِيَّاكَ﴾؛ أي: بنى سبحانه وتعالى أولَ هذه السورة الكريمةِ على ما هو مبادئُ حالِ العارفِ؛ أي: الطالبِ لمعرفةِ اللهِ تعالى حسبَما يكونُ مقدورُ البشرِ.

قال بعضُ أهل التحقيق[1]: إنَّ الطالبَ السائرَ إلى اللهِ تعالى يلزمُه أوَّلاً أن يعرضَ عمَّا يبعدُه عن المطلوبِ؛ أعني: متاعَ الدنيا ولذَّاتِها، فيسمَّى باسم الزاهد، ثم يلزمُه أن يقبلَ على ما يقرِّبُه إليه؛ أعني: الطاعاتِ، فيسمَّى باسم العابدِ، ثم إذا قربَ إلى المطلوبِ ووجدَه في الجملةِ فأولُ درجاتِ وجدانِه هو المعرفةُ، فيسمَّى باسم العارفِ، وله في سَيرِه إلى الله أربعُ مراتبَ:

الأولى: تهذيبُ الظاهرِ باستعمالِ الشرائعِ النبويَّة، والنواميس الإلهيَّة.

والثاني: تهذيبُ الباطنِ عن الملَكاتِ الرديئة، والأخلاقِ الذميمة.

والثالثة: التحلِّي بالصورِ القُدسيَّة.

وهذه الثلاثةُ هو المرادُ من مبادئ حال العارفِ.

هذا، وقال بعضُ العلماء: آثرَه على لفظ السالكِ إشارةً إلى أنَّ الأمورَ المذكورةَ مبادئه ومنتهاه من حيثُ تحصيلُ المعرفةِ، وأمَّا باعتبار السلوكِ وهو تهذيبُ الظاهرِ عن الأفعالِ الذميمةِ، والباطن عن الأخلاقِ الرديئة فمبادئُه استعمالُ الشرائعِ الظاهرةِ، والنواميسِ الإلهيَّة، ومنتهاه التحلِّي بالأخلاق الحسنةِ.

---

(١) هذا من كلام الألوسي، انظر: «روح المعاني» (١٥/ ١٥٨).

وقيل: إنَّما فضَّلَه عمَّا قبلَه تنبيهاً على تبايُنِهما، فإنَّ المذكورَ سابقاً نكاتُ علماءِ الظاهرِ، وهذه نكتةُ علماء الباطنِ، وعلى شَرافةِ هذه النكتةِ كأنَّها ليست من جنسِ ما قبلها حتى تُدرَجَ في سلكِه.

وقيل: فصله عمَّا قبلَه؛ لبُعدِ ما بينهما تنبيهاً على علوِّ درجةِ مبدأ الكلامِ.

قوله: (من الذِّكرِ) بيانٌ لتلك المبادئ، وهو مستفادٌ من قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾، **(والتأمُّلِ في أسمائه الحسنى، والنظرِ)** بعينِ الاعتبارِ **(في آلائه)** ونَعْمَائه التي لا تُحصَى، وهو مستفادٌ من قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ **(والاستدلالِ بصنائعه)** العجيبة **(على عظيم شأنِه، وباهرِ سلطانِه)**؛ أي: قدرتِه الباهرةِ، وهو مستفادٌ من قولِه: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾.

واعلم أنَّه لمَّا كانت الصفاتُ الجاريةُ على ذاته متضمِّنةً لإفادةِ النِّعَمِ التي هي أفعالُه ومصنوعاتُه كانت مشتملةً على جميع أنواعِ الفكرِ في خلقِه:

فالفكرُ فيها من حيثُ إنَّها أسماؤُه يورثُ معرفتَه تعالى بأنَّه موجِدٌ مُبْقٍ مُكمِّلٌ مُجازٍ، وهو الحيُّ القيومُ الذي له قوامٌ بذاتِه، وكلُّ ما سواه قائمٌ به.

ومن حيثُ إنَّها أسماؤه يورثُ معرفتَه تعالى بأنَّه منعِمٌ متفضِّلٌ علينا من غيرِ سابقةِ استحقاقٍ، وتحصلُ منه صفةُ الشُّكر، والرجاء منه، والخوف، والتوكُّل، وتركُ الرِّياء والسُّمعةِ.

ومن حيثُ إنَّها أفعالُه يورثُ المعرفةَ بأنَّه عالمٌ قادرٌ لا يخرجُ من ملكوتِه وسَلطنتِه شيءٌ.

قوله: (ثم قفَّى)[1]؛ أي: عقَّبَ ما هو مبادئ حالِ العارفِ **(بما هو منتهَى أمرِه)**

(١) انظر: «لسان العرب» (١٥/ ١٩٤)، و«المعجم الوسيط» (٢/ ٧٥٢).

وهذه هي المرتبةُ الرابعةُ من مراتبِ السَّير في اللهِ، وقد فسَّرَها بقوله: **(وهو)**؛ أي: منتهَى أمرِه **(أنْ يخوضَ)** العارفُ **(لُجَّةَ)** بحرِ **(الوصولِ)** ووسطَه، فإنَّ لُجَّةَ البحرِ مُعظَمُه، وبعيدُ العمقِ والقعرِ منه، ويستعملُ في وسطِ البحرِ؛ لأنَّه أبعدُ قَعْراً، وقد شبَّهَ الوصولَ بالبحرِ، وأثبتَ له اللُّجَّةَ تخييلاً، والخوضَ ترشيحاً، **(فيصيرَ)** بسبب ذلك الخوضِ **(من أهل المشاهدةِ)** التي هي التوجُّهُ التامُّ نحو جَنابِه الأقدَسِ، والإعراضُ الكاملُ عمَّا سواه بحيثُ لا يبقى في لسانه وقلبه غيرُه تعالى، فإنَّ هذه الحالةَ إذا صارت ملكةً تُسمَّى عندهم مشاهدةً؛ لمشاهدةِ البصيرةِ إياه تعالى **(فيراه)**؛ أي: بعينِ البصيرةِ **(عياناً)** فيعبدُه كأنَّه يراه **(ويُناجِيه)**؛ أي: يخاطبُه في تضرُّعه إليه **(شِفاهاً)**؛ أي: مخاطبةَ حاضرٍ بينَ يدَيه.

ويدلُّ على أنَّ مرادَ المصنفِ بالمشاهدةِ وبالرؤيةِ عِياناً هو ذلك المذكورَ، لا ما يتبادرُ منه من رؤيةِ اللهِ تعالى ومشاهدتِه في الدنيا عِياناً قولُه فيما سبق: (فكأنَّ المعلومَ صارَ عِياناً، والمعقولَ مشاهدةً، والغَيبةَ حُضوراً) حيثُ شبَّهَ تلك الحالةَ بالمشاهدةِ والمعاينةِ، ولم يجعلها مشاهدةً معاينةً.

فلا يردُ ما قيل: إنَّ غاية ما يستدعيه الخطابُ أن يكونَ المتكلِّمُ بمَسمَعٍ من المخاطب؛ أي: بحيثُ يسمعُ المخاطبُ صوتَه، فلا يستدعي أن يرى المتكلِّمُ المخاطبَ، سيَّما إذا كان المخاطبُ ليس بجسمٍ ولا جسمانيٍّ.

ففي قوله: (ثم قفَّى بما هو منتهَى أمرِه، وهو أن يخوضَ لُجَّةَ الوصولِ، فيصيرَ من أهلِ المشاهدةِ، فيراه عِياناً، ويُناجيه شِفاهاً) نظرٌ كما لا يخفى على العارفِ. انتهى.

على أنَّه يمكنُ حملُ كلامِ المصنفِ على ظاهرِه من غير تأويلٍ على مذاقِ أهلِ التحقيقِ، وبيانُه إجمالاً:

أنَّ الطالبَ الصادقَ إذا سلكَ طريقَ التصفيةِ، وإرشادَ المرشدِ الكاملِ المكمِّلِ، واشتغلَ بالذِّكرِ الدائمِ، والتوجُّهِ التامِّ إلى المبدأ الفيَّاضِ، ونفَى الخواطرَ، وتخلَّصَ سرُّه عن ذكرِ الغيرِ، وصقلَ قلبه بصَقِيلِ الذِّكرِ والتوجُّه، وصفَا عن الكُدُوراتِ انعكسَ على باطنِه أنوارُ الأشعَّة الإلهيَّة، وانجذبَ نحو الملَكوت الأعلى، وبقوَّة ذلك النورِ والجذبةِ انخلعَ عن الصفاتِ الموجِبةِ لتقييدِ السالكِ، وعبرَ عن مضايقِها، فأوَّلاً عن الصفاتِ البشريَّة، والحيوانيَّة، والنباتيَّة، والعنصريَّة.

وكلُّ مرتبةٍ عبرَ عنها السالكُ يحصلُ له مكاشفاتٌ وحالاتٌ يعرفُها صاحبُ الحالِ، ففي المراتبِ المذكورةِ يرى نفسَه يطيرُ بجسدِه المثاليِّ في الهواء، ويسيرُ في البراري والصحارى وفي البحار، وأمثالَ ذلك ممَّا يعرفُه أهلُه.

ثم يحصلُ له العبورُ عن الصفاتِ الملَكيَّة والفلَكيَّة، وفي كلِّ مقامٍ يشاهدُ عجائبَ وغرائبَ، ففي كلِّ فلَكٍ يتصلُ روحُ السالكِ بروحانيَّةِ ذلك الفلَكِ، فيحصل له معلوماتٌ غريبةٌ من معلوماتِ حركةِ ذلك الفلَكِ، وإليه أشار عزَّ من قائل: ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾ [الأنعام: ٧٥].

ثم عبرَ بالروحِ والجسدِ المكتسبِ المثاليِّ عن العرشِ والكرسيِّ، وينخلعُ بالكليَّةِ عن قيودِ الأجسامِ والجسمانيَّات، فيصيرُ مجرَّداً صِرْفاً، فحينئذٍ يتجلَّى له ربُّه عز شأنُه بلا كيفٍ ولا جهةٍ، فعندَ هذا التجلِّي الذاتيِّ الأحَديِّ يفنى السالكُ، ويضمحلُّ، ويرجعُ إلى العدمِ الأصليِّ، وهذا هو مقامُ الفناءِ في اللهِ الحاصلُ لكلِّ الأولياءِ.

وبعدَ هذا الفناءِ يصيرُ باقياً باللهِ كما قال: مَن قتَلتُه فعليَّ دِيَتُه، ومَن عليَّ دِيَتُه فأنا دِيتُه، فهذا نهايةُ ظهورِ كمالاتِ الحقيقةِ الإنسانيَّةِ التي هي مظهرُ جميع الأسماء والصفات الإلهيَّة، وهذه أمورٌ وجدانيَّةٌ يُعاينُها أصحابُ البصائرِ، وأربابُ المكاشَفات.

قوله: (اللهمَّ اجعَلْنا من الواصِلِينَ... إلى آخره) لمَّا ذكرَ المصنفُ مبادئَ حالِ العارفِ، ومنتهى أمرِه، وجدَ من نفسِه شوقاً إلى نيلِ تلك الدرجاتِ، فقرعَ باب المناجاةِ، ونادى قاضيَ الحاجاتِ، فقال: اللهمَّ اجعَلْنا من الواصلين إلى العينِ؛ أي: من المطَّلِعِينَ على الأسرارِ **(دونَ السامعين للأثرِ)**؛ أي: لا تجعلنا من الذين يقرعُ أسماعَهم الأخبارُ، ولا ينكشفُ لهم الحجبُ والأستارُ.

قوله: (ومِن عادةِ العربِ التفنُّنُ في الكلامِ) لمَّا ذكر اللطيفةَ المختصَّةَ بهذا الموقعِ من مواقعِ الالتفاتِ شرعَ في بيانِ اللطيفة العامَّة التي لا تختصُّ بموقعٍ دونَ موقعٍ، فقال: ومِن عادةِ العربِ التفنُّنُ في الكلامِ، يقال: تفنَّنَ الرجلُ، وافتَنَّ: إذا أخذَ في فنونِ الكلامِ وطرقِه[1].

قوله: (والعدولُ من أسلوبٍ إلى آخرَ) عطفُ تفسيرٍ لـ(التفنُّن)؛ أي: هذا التفنُّنُ عادةٌ مألوفةٌ للعرَب العَرْباء في أساليب كلامِهم، ففيه إشارةٌ إلى فائدةٍ عائدةٍ إلى المتكلِّمِ، وهي إظهارُ القدرةِ على التصرُّفِ في الكلامِ كيف يشاءُ؛ إذ التفنُّنُ بالمعنى المذكورِ لا يكونُ بدون تلك القدرةِ.

قوله: (تَطرِئةً له)[2] بالنصب، علَّة لـ(التفنُّن)، وضميرُ (له) يعودُ إلى الكلامِ، فهي إشارةٌ إلى الفائدةِ العائدةِ إلى الكلامِ، فإنَّ التطرئة بالهمزة على الرواية المشهورة: الإيرادُ والإحداثُ، من طرأَ عليه إذا وردَ، وبالياء: التجديدُ؛ أي: جعلُ الشيءِ جديداً؛ أي: كالجديدِ في الطَّراوةِ والبريقِ، مِن طرَّيتُ الثوبَ[3]: إذا عمِلتَ به ما يجعلُه كالجديد، فالطراوةُ في الأجسام كنايةٌ عن صِقالِها وبريقِها.

---

(١) انظر: «لسان العرب» (١٣/ ٣٢٦)، و«الصحاح في اللغة» (٢/ ٥٣)، و«تاج العروس» (٣٥/ ٥٢٠).

(٢) انظر: «تاج العروس» (١/ ٣٢٥)، و«لسان العرب» (١/ ١١٤).

(٣) انظر: «الكليات» لأبي البقاء الكفوي (١/ ٤٧٨).

وبعضُهم جعلَ هذه النكتةَ بالنظرِ إلى المتكلِّم، فإنَّه يظهرُ منه بلاغتُه واقتدارُه على الافتنانِ في الكلامِ، فليتأمَّل.

قوله: (**وتنشيطاً للسامعِ**) إشارةً إلى الفائدةِ العائدةِ إلى السامعِ، وهي نشاطُه؛ أي: سرورُه وحسنُ إصغائه إليه، فإنَّ التصنُّعَ بأساليبِ الإيراداتِ في قِرَى الأرواحِ كالتصنُّعِ بألوانِ الأطعمةِ في قِرَى الأشباحِ، فيتلذَّذُ بكلِّ جديدٍ، ويزيدُ سُروراً.

وقد جعلَ صاحبُ «الكشاف» التطرئةَ والتنشيطَ معاً فائدةً واحدةً بالنسبة إلى السامعِ حيثُ قال: إذا نُقِلَ الكلامَ من أسلوبٍ إلى أسلوبٍ كان ذلك أحسنَ تطرئةً لنشاطِ السامعِ[1].

والمصنفُ غيَّرَ عبارتَه إلى ما ترى؛ ليكونَ كلٌّ منهما إشارةً إلى فائدةٍ على حدةٍ تكثيراً للفائدةِ.

قوله: (**فيُعدَلُ**) بالياء على البناء للمفعول؛ أي: فيُنقَلُ الكلامُ، أو بالتاء على البناء للفاعلِ؛ أي: فتعدلُ العربُ في الكلامِ (**مِن الخطابِ إلى الغَيبةِ، ومِن الغَيبةِ إلى التكلُّمِ، وبالعكسِ**)[2]؛ أي: في كلٍّ من القسمين المذكورين، فهذه أربعةُ أقسامٍ، وهذا تفصيل للتفنُّنِ في الكلامِ.

وأنت خبيرٌ بأنَّ الأقسامَ الحاصلةَ من ضرب الثلاثةِ في الاثنين ستَّةٌ؛ لأن كلًّا من الثلاثةِ ينقلُ إلى الآخرين، فبقي قسمان آخران: العدولُ من الخطابِ إلى التكلُّمِ، وعكسُه.

قيل: لم يتعرَّضْ لهما؛ لأنَّهما يُعلَمان بالمقايسة، أو لقلَّةِ وقوعِهما في الكلامِ.

---

(١) انظر: «الكشاف» للزمخشري (١/ ١٤).

(٢) ينظر في معنى وأقسام الالتفات: «المثل السائر» (٢/ ٣)، و«الإيضاح في علوم البلاغة» (١/ ٧٣).

ورُدَّ الأولُ بعدمِ اختصاصِه بالقسمين المتروكين، والثاني بعدم ظهورِه.

وقيل: لم يبقَ شيءٌ من الأقسامِ الستَّةِ؛ لأنَّ العدولَ من التكلُّمِ إلى الخطابِ فُهِمَ من قول المصنفِ: (وبالعكس)، لكنْ بالواسطةِ كما فُهِمَ عكسُه من عكسِه.

ورُدَّ: بأنَّه لا يطلقُ العكسُ لا لغةً ولا اصطلاحاً إلا على ما لا يكونُ بلا واسطةٍ، كيف وإذا ذُكِرَ شيءٌ، ثم قيل: وعكسُه كذا، لم يُفهَم منه إلا عكسُ المذكورِ لا غيرُ؟ والمذكورُ هاهنا قسمان، فعكسهما أيضاً قسمان.

قوله: (كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمۡ فِي ٱلۡفُلۡكِ وَجَرَيۡنَ بِهِم﴾) مثالٌ للعدولِ من الخطابِ إلى الغَيبةِ؛ لأنَّ مقتضى الظاهرِ: بكم؛ لقوله: ﴿إِذَا كُنتُمۡ﴾.

قوله: (وقوله: ﴿وَٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَرۡسَلَ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابٗا فَسُقۡنَٰهُ﴾) مثالٌ للعدولِ من الغَيبةِ إلى التكلُّمِ حيثُ قال: ﴿فَسُقۡنَٰهُ﴾ بدلَ فساقَ.

قوله: (وقول امرئِ القيسِ) ابنُ حجرٍ الكِنْديُّ المشهورُ.

وقال ابنُ دريدٍ: هذه الأبياتُ لامرئ القيسِ بن عابسٍ، وقد أدركَ الإسلامَ[1].

ورُدَّ هذا: بأنَّه بالموحدة قبل السين المهملة، عدَّه الذهبيُّ من الصحابة[2].

ومقولُ القولِ هو هذه الأبياتُ الثلاثةُ التي أوَّلها: **(تطاوَلَ ليلُكَ)**[3] بفتح الكاف؛ لأنَّه وإن كان يخاطبُ نفسَه إلا أنَّ التأنيثَ في خطابِ النفسِ ليس حتماً مقضيًّا.

وقيل: تذكيرُه الخطابَ وإن كان للنفسِ بتأويلِ المكروبِ، ويؤيِّدُ تذكيرَه قولُه: (ولم ترقُدِ) دونَ (ترقُدِي)، ويؤيِّدُه تذكيرُ الضميرِ في (باتَ) أيضاً.

---

(١) انظر: «جمهرة اللغة» لابن دريد الأزدي (٢/ ٧٧٥).

(٢) انظر: «تجريد أسماء الصحابة» للذهبي (١/ ٢٨).

(٣) انظر: «ديوان امرئ القيس» (ص: ١٨٥).

(**بالأَثْمُـدِ**) بفتـح الهمـزة، وضم الميـم، ويروى بكسـرهما، ويـروى كأَحْمَد، اسـمُ موضعٍ[1].

وقيل: هو بكسرهما حجرٌ يُكتحَلُ به[2].

ونقل صاحبُ «الكشف»: أنَّهما لغتان بمعنىً واحدٍ، وهو الموضعُ، ولا ينافيه كونُ الإثمد بكسرتين بمعنى الحجرِ الذي يُكتحَلُ به بوضعٍ آخرَ.

(**ونام الخَلِيُّ**)؛ أي: الخالي عن الغَمِّ والعشقِ.

(**ولم تَرقُدِ**)؛ أي: لم تنَمْ؛ لفرطِ حبِّكَ المانعِ من النومِ.

(**وباتَ**) هي تامَّةٌ بمعنى: أقامَ ونزَلَ ليلاً، سواءٌ نام أو لم ينَمْ، وضميرُه راجعٌ إلى النفسِ، ففيه التفاتٌ من الخطابِ إلى الغَيبةِ، فإنَّ مقتضى الظاهرِ: وبِتَّ بالخطاب.

(**وباتَتْ له ليلةٌ**) عطف على (بات)، و(ليلةٌ): فاعلُه على الإسناد المجازيِّ، و(له): حالٌ منه قُدِّمَت عليه؛ لكونِه نكرةً، ولا معنى لتعلُّقِه بـ(باتَتْ) كما لا يخفى.

و (باتَتْ) هذه إمَّا تامَّةٌ، فقوله: (كليلةِ ذي العائرِ الأرمدِ) حالٌ ثانٍ، أو مفعولٌ مطلقٌ؛ أي: بيتوتةً مثلَ بيتوتةِ ذي العائرِ، وإمَّا ناقصةٌ، فهو خبرُه، فيفيدُ استغراقَ جميع زمانِ الليلِ على ما قال الرضيُّ: إنَّ معنى (بات زيدٌ مهموماً) أنَّه كان كذلك في جميعِ الليلِ[3]، فالمعنى: كان بيتوتةُ ليلتِه مثلَ ليلةِ ذي العائرِ في جميعِ الليلِ.

و(**العائرِ**) بمعنى: العُوَارِ، وهو القَذَى الرَّطبُ الذي تلفظُه العينُ حالَ الوجعِ.

و(**الأرمَدِ**) صفةُ (ذي العائرِ)، مِن رَمِدَ بالكسر: إذا هاجَتْ عينُه.

---

(١) انظر: «معجم البلدان» لياقوت الحموي (١/ ٩٢).

(٢) انظر: «الكليات» (١/ ٤١)، و«الصحاح في اللغة» (١/ ٧٣).

(٣) انظر: «شرح الرضي على الكافية» (٤/ ١٩٥).

والمرادُ تشبيهُ نفسِه بذي العائرِ الأرمدِ في القلقِ والاضطرابِ، وتشبيهُ ليلتِه بليلتِه في الطولِ، إلا أنَّه اختصرَ في الكلامِ.

(وذلك)؛ أي: ما ذُكِرَ في البيتين من سوءِ الحالِ (مِن) أجلِ **(نبأ جاءني وخُبِّرْتُه)**؛ أي: ذلك النبأَ **(عن أبي الأسودِ)** وهو كنيةُ ولدِه، أو أخيه، يريد بذلك قتلَه.

وقيل: سمعَ ذلك الخبرَ من أبي الأسودِ، فيكونُ أبو الأسودِ مخبِراً عن وفاةِ ابنِه، أو أخيه.

قال صاحبُ «الكشاف»: وقد التفتَ امرؤُ القيسِ ثلاثَ التفاتاتٍ في ثلاثةِ أبياتٍ[1].

والمصنفُ سكتَ عن ذكر عددِ الالتفاتِ في هذه الأبياتِ؛ لأنَّ قولَه: (في ثلاثةِ أبياتٍ) كالنصِّ على أنَّ في كلِّ بيتٍ التفاتةً، ولا شكَّ أنْ لا التفاتَ في البيتِ الأولِ على مذهبِ الجمهورِ؛ لأنَّه ليس بمسبوقٍ بالتعبيرِ بطريقٍ آخرَ، وهو شرطٌ عندهم.

نعم، فيه التفاتٌ على مَذاق السكَّاكيِّ؛ إذ مقتضى الظاهرِ كان أن يقال: تطاوَلَ ليلِيَ، فعدلَ إلى الخطابِ، وهذا يكفي عندَه في الالتفاتِ؛ لأنَّ النقلَ عنده أعمُّ من أن يكونَ قد عبرَ عن معنىً بطريقٍ ثم عبرَ عنه بطريقٍ آخر، ويكونُ مقتضى الظاهرِ التعبيرَ عنه بطريقٍ فعدلَ إلى الآخرِ ابتداءً من غيرِ سبقِ التعبيرِ بآخرَ[2].

وأمَّا الالتفاتُ في البيت الثاني فمِن الخطابِ إلى الغَيبةِ حيثُ قال: (وبات)، والقياسُ وبِتُّ؛ لأنَّه سبقَ التعبيرُ بالخطابِ، ففيه التفاتٌ على كلا المذهبين.

وكذا في البيتِ الثالثِ؛ لأنَّه عدلَ فيه من الغَيبةِ إلى الحكايةِ؛ إذ القياسُ كان: جاءه.

وأمَّا (لم ترقُدِ) و(باتَتْ له) فهما على ظاهرِ ما سبقَهما، فلا التفاتَ فيهما.

***

---

(١) انظر: «الكشاف» للزمخشري (١/ ١٤).

(٢) انظر: «مفتاح العلوم» للسكاكي (ص: ٢٠٣).

و(إيَّا) ضميرٌ منصوبٌ منفصلٌ، وما يلحقُه من الياءِ والكافِ والهاءِ حروفٌ زيدتْ لبيانِ التكلمِ والخطابِ والغيبةِ، لا محلَّ لها من الإعراب، كالتاء في أنتَ، والكاف في أرأيتك.

وقال الخليل: إيَّا مضافٌ إليها، واحتجَّ بما حكاه عن بعضِ العربِ إذا بلغ الرجلُ الستينَ فإيَّاه وإيَّا الشَّوَابِّ، وهو شاذٌّ لا يُعتمدُ عليه.

وقيل: هي الضمائرُ، و(إيَّا) عمدةٌ؛ فإنها لمَّا فصلت عن العوامل تعذَّر النطقُ بها مفردةً فضمَّ إليها (إيَّا) لتستقلَّ به.

وقيل: الضميرُ هو المجموعُ.

وقرئ (أَيَّاكَ) بفتح الهمزة، و(هَيَّاكَ) بقلبها هاءً.

قوله: (وإيَّا ضمير... إلى آخره) شروعٌ في تحقيقِ لفظِ ﴿إِيَّاكَ﴾.

وقدَّمَ المصنفُ بيانَ نكتةِ الالتفاتِ على تحقيقِ (إيَّا) خلافَ «الكشاف»؛ لأنَّ الالتفاتَ تعلَّقَ بما قبلَه، ولأنَّه يحصلُ بمطلقِ الخطابِ، سواءٌ كان بالمتصل أو المنفصل، ولكونه متضمِّناً لفوائدَ معنويَّةٍ تتعلَّقُ ببلاغةِ الكلام.

هذا، وأمَّا تحقيقُ ﴿إِيَّاكَ﴾ فهو أنَّ (إيَّاك) ليس بمجموعِه كلمةً واحدةً، بل (إيَّا) وحدَه ضميرٌ ليس باسمٍ ظاهرٍ على ما ذهبَ إليه الزجَّاجُ والسيرافيُّ، فإنَّهما ذهبا إلى أنَّ (إيَّا) اسمٌ ظاهرٌ مبهَمٌ أضيفَ إلى الضمائرِ التي بعدَه لإزالة الإبهامِ[1].

وقوله: (منصوبٌ)؛ أي: لا مرفوعٌ، ولا مجرورٌ، **(منفصلٌ)** لا متصلٌ.

---

(١) انظر: «معاني القرآن وإعرابه» للزجاج (١/ ٤٨)، و«شرح الرضي على الكافية» (٢/ ٤٢٥).

قوله: (وما يلحقُه من الياءِ) في التكلُّم نحو: إيَّاي **(والكاف)** في الخطابِ نحو: إياك **(والهاء)** في الغَيبةِ نحو: إيَّاه **(حروفٌ)** في صورةِ الضمائرِ، لا ضمائرُ؛ لدلالتِها على معنىً في غيرِه، وهو (إيَّا) على ما أشارَ إليه بقوله: **(زِيدَت)** في آخرِها **(لبيانِ التكلُّمِ والخطابِ والغَيبةِ)** فإنَّها معانٍ في (إيَّا) تدلُّ عليها هذه اللواحقُ كما هو شأنُ الحروف، فهي حروفٌ.

قوله: (لا محلَّ لها من الإعرابِ) تصريحٌ بما عُلِمَ ضمناً؛ لزيادةِ التأكيدِ، دفعاً لمذهبِ الخليلِ[1]، وإلا فكونُها حروفاً تغني عن التعرُّضِ بأنَّها لا محلَّ لها من الإعرابِ؛ لأنَّ الحرفَ مبنيُّ الأصلِ، ولا يتصوَّرُ فيه الإعرابُ ولو محليًّا.

قوله: (كالتاءِ في أنتَ... إلى آخره) لمَّا حكمَ المصنفُ على اللواحقِ بأنَّها حروفٌ، وبانتفاء الإعرابِ عنها، قاسَها على التاءِوالكافِ في (أنت) وفي (أرأيتُكَ)، فإمَّا أنْ قاسَها عليهما فيكونِها حروفاً، أو في انتفاءِ الإعرابِ عنها.

قيل: ويؤيِّدُ الأولَ ما قال ابنُ الحاجبِ من أنَّ الدليلَ على أنَّ اللواحقَ التي تلحقُ (إيَّا) حروفٌ تدلُّ على أحوالِ المرجوعِ إليه لا محلَّ لها من الإعراب أنَّها ألفاظٌ اتَّصلَت بما لفظُه واحدٌ، ويتبيَّنُ ما يرجعُ إليه بها، فوجبَ أن تكونَ حُروفاً كاللواحقِ بـ(أنْ) في (أنتَ، أنتما، أنتم)، فإنَّها حروفٌ مبيِّنةٌ لأحوالِ المرجوعِ إليه. انتهى[2].

فجعلَها ابنُ الحاجبِ مقيساً عليها في كونِها حروفاً، لا في انتفاءِ الإعرابِ عنها محلًّا.

---

(١) انظر: «الكتاب» لسيبويه (١/ ٢٧٩)، وفيه: (وحدثني مَن لا أتَّهم عن الخليل أنَّه سمع أعرابيًّا يقول: إذا بلغ الرجلُ الستِّين فإياه وإيا الشَّوابِّ)، فـ(إيا) عند الخليل اسم مظهر مضاف ناب عن الضمير.

(٢) انظر: «شرح الرضي على الكافية» (٢/ ٤٢٥).

هـذا، ثـم تحقيـقُ (أنـت) أَنَّـه قـال البصريُّـون: إنَّ الضميـرَ (أنْ)، وأصلُـه: أنا، فـكان (أنـا) عندَهـم ضميرٌ صالحٌ لضميـرِ المخاطبين والمتكلِّم، فابتـدؤوا بالمتكلِّم، وكان القيـاسُ أن يبنُـوه بالتـاءِ المضمومةِ نحو (أنـتُ)، إلا أنَّ المتكلِّـمَ لمَّا كان أصلاً جعلـوا تـركَ العلامةِ له علامـةً، وبنَـوا للمخاطبين بتاءٍ حرفيَّـةٍ بعدَ (أنْ) الاسـميَّةِ في اللفظِ، وفـي التصرُّف.

وقال الفرَّاءُ: إنَّ (أنت) بكماله ضميرٌ[1].

وقال بعضُهم: إنَّ الضميرَ المرفوعَ هو التاءُ المتصرِّفةُ كـ (أنت) مرفوعة متصلة، فلمَّا أرادوا انفصالَها دعَمُوها بـ (أنْ) كما هو مذهبُ الكوفيَّةِ في (إيَّاك)[2].

هذا، ويؤيِّدُ الثانيَ وهو أَنَّه قاسها عليهما في انتفاءِ الإعرابِ ما صرَّحَ به الزمخشريُّ في «الكشاف» حيثُ قال: كما لا محلَّ للكافِ في (أرأيتُكَ)[3]، فإنَّه نصٌّ في القياسِ في انتفاءِ الإعرابِ، لا في كونِها حروفاً.

قال السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سِرُّه: الكافُ وأخواتُها في (أرأيتُكَ، أرأيتُكُما، أرأيتُكُم) بمعنى: طلبِ الإخبارِ، حروفٌ إجماعاً تدلُّ على أحوالِ المخاطبِ، ويتعيَّنُ بها ما أُريدَ بالتاء، فكانت أَولى بجعلها مقيساً عليها في انتفاءِ الإعرابِ محلًّا من اللواحقِ بـ (أنْ) انتهى[4].

---

(١) انظر: «شرح الرضي على الكافية» (٢/ ٤١٨).

(٢) انظر: «شرح الرضي على الكافية» (٢/ ٤١٨)، و«التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين» لأبي البقاء العكبري (ص ٣١٠).

(٣) انظر: «الكشاف» للزمخشري (١/ ١٣).

(٤) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٦١).

قيل: وجهُ الأولويَّةِ أنَّ اللواحقَ بـ (أنْ) ليست حروفاً إجماعاً؛ لأنَّ مذهبَ الفرَّاءِ أنَّ الضميرَ هو (أنتَ) بكماله، ومذهبُ بعضِهم أنَّ اللواحقَ هي الضمائرُ التي كانت مرفوعةً متَّصلةً، و(أنْ) دِعامةٌ لها دُعِمَت بها حينَ أُرِيدَ انفصالُها؛ لتستقلَّ لفظاً.

وكأنَّ مقصودَه قُدِّسَ سِرُّه ترجيحُ قياسِ صاحبِ «الكشاف» على قياسِ ابن الحاجبِ، وأنت خبيرٌ بأنَّ العبارةَ المنقولةَ على ابن الحاجبِ نصٌّ في أنَّه جعل اللواحقَ مقيساً عليها في كونها حروفاً، لا في انتفاءِ الإعرابِ، بل ربَّما يُدَّعَى أنَّ المحتاجَ إلى القياسِ هو كونُها حروفاً؛ إذ انتفاءُ الإعرابِ من لوازمِ الحرفيَّةِ.

نعم، يردُ على ابنِ الحاجبِ أنَّ الكافَ كان هي الأولى بجعلِها في كونِها حروفاً أيضاً من اللواحقِ بـ (أنْ)؛ لأنَّ الكافَ حرفٌ إجماعاً، بخلاف اللواحقِ بـ (أنْ).

هذا، ولا يبعدُ أن يكونَ مقصودُ المصنفِ القياسَ في كلا الحكمين، فيكون كلامُه جامعاً لقياسَي الشيخين، ويؤيِّدُه أنَّه زاد التاءَ على «الكشاف»، فليتأمَّل.

ثم تحقيقُ ﴿أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ﴾ [الإسراء: ٦٢] أنَّ الكافَ فيه لبيان حالِ المخاطب من الإفراد والتذكير، وكذا في أخواته، وليس بمفعولٍ، فإنَّ المفعولَ مذكورٌ، وليس بتأكيدٍ؛ إذ لا يجيءُ المنصوبُ تأكيداً للمرفوعِ، والاستفهامُ فيه يستعملُ في معنى الأمرِ بالإخبار مجازاً من باب ذكرِ السببِ وإرادةِ المسبَّبِ؛ إذ الرؤيةُ سببٌ للعلمِ، وصحَّةِ الخبرِ، فمعنى أرأَيْتَكَ: أخبِرْني، أرأيتكما: أخبِرَاني، أرأيتُكم: أخبِرُوني.

قال السيِّد السَّنَد قُدِّسَ سِرُّه: قال المصنفُ ـ يعني: صاحبَ «الكشاف» ـ: لمَّا كانت مشاهدةُ الأشياءِ ورؤيتُها طريقاً إلى الإحاطةِ بها علماً، وصحَّةِ الإخبارِ عنها استعمَلُوا (أرأيتَ) بمعنى: أَخبِرْ، وهذا يدلُّ على أنَّه من رؤيةِ البصرِ.

وذكر في سورة القلم ما يدلُّ على أنَّه من رؤية القلب، وأيًّا ما كان فالاستفهامُ مستعملٌ في معنى الأمرِ بالإخبارِ. انتهى.

فاحفظه فإنَّه ينفعُك في مواضعَ كثيرةٍ في التفسير.

قوله: (وقال الخليلُ: إيَّا مضافٌ إليها)؛ أي: هو ضميرٌ مضافٌ إلى اللواحقِ، وهي أسماءٌ أُضِيفَ إليها (إيَّا)، لا حروفٌ؛ لأنَّ الحرفَ لا يضافُ، ولا يضافُ إليها.

وفيه أنَّ الضميرَ أيضاً لا يضافُ.

قوله: (إذا بلَغَ الرجلُ الستِّينَ فإيَّاه وإيَّا الشَّوَابِّ) بالغَ في التحذيرِ، فأدخلَ (إيَّا) على الشوابِّ؛ ليوهمَ أنَّ كلًّا منهما محذَّرٌ من الآخرِ، عليه أن يقيَ نفسَه عن التعرُّضِ للشوابِّ، ويقِيَهنَّ عن التعرُّضِ له، وعليهنَّ مثلُ ذلك.

ووجهُ الاحتجاجِ: أنَّه استعملَ (إيَّا) مضافاً إلى الظاهرِ، فيكونُ مضافاً إلى الضمائرِ أيضاً.

قوله: (وهو شاذٌّ لا يعتمَدُ عليه) جوابٌ عن احتجاجِ الخليلِ، وقوله: (لا يعتمدُ عليه) صفةٌ لقوله: (شاذٌّ) إشارةً إلى أنَّه شاذٌّ مردودٌ لم يصدُرْ عمَّن يُعتدُّ بكلامه، فإنَّ الشاذَّ على ثلاثةِ أقسام، قسمٌ يخالفُ القياسَ ويوافقُ الاستعمالَ، وقسمٌ على عكسِه، وقسمٌ يخالفُهما، والأوَّلان مقبولان، والثالثُ مردودٌ.

وما نحن فيه من قَبيلِ الثالثِ، أمَّا مخالفتُه للقياسِ فلأنَّ مقتضى القياسِ أنْ لا يضافَ؛ لأنَّ الضميرَ لا يضافُ، وأمَّا مخالفتُه للاستعمالِ فلأنَّه لم يقع في استعمالِ الفصحاءِ، فلا يعتبرُ شهادتُه.

وفي «الكشاف»: فشيءٌ شاذٌّ[1].

(١) انظر: «الكشاف» للزمخشري (١/ ١٣).

واعترضَ عليه العلامةُ التفتازانيُّ: بأنَّه وإن كان شاذًّا لكنْ لا يُنكَرُ شهادتُه لإضافةِ (إيَّا) إلى ما بعدَه[1].

وأمَّا عبارةُ المصنفِ فلا يتوجَّهُ عليها ذلك؛ إذ لا يعتبرُ شهادةُ ما لا يعتمدُ عليه.

هذا، أقول: عبارةُ «الكشاف» هكذا: (فشيءٌ شاذٌّ لا يُعوَّلُ عليه)، فلا فرقَ بينَ الكلامين في أنَّ كلًّا منهما يفيدُ أنَّه شاذٌّ غيرُ مقبولِ الشهادةِ.

وفي عبارةِ «الكشاف» زيادةُ (شيءٌ).

ووجَّهَه السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سِرُّه حيثُ قال: وإنَّما قالَ: (فشيءٌ شاذٌّ) زيادةَ استحقارٍ له واستضعافٍ مبالغةً في أنَّه لا يُعوَّلُ عليه أصلاً[2].

قوله: (وقيل: هي الضمائرُ، وإيَّا: عمدةٌ) يعني أنَّ اللواحقَ بـ(إيَّا) ليست حروفاً، بل هي الضمائرُ التي كانت متصلةً، و(إيَّا) عمدةٌ؛ أي: دِعامةٌ دُعِمَت بها هذه الضمائرُ، فإنَّ العمدةَ ما يعتمدُ عليه كالدِّعامة التي هي عمادُ البيتِ، فكان (إيَّاك) و(إيَّاي) بمعنى: نفسِكَ ونفسي، وذلك لأنَّها لمَّا جُعِلَت منفصلةً عن العواملِ التي كانت هي متصلةً بها تعذَّرَ النطقُ بها على نحوٍ يدلُّ على ما يُقصَدُ لها من المعاني مفردةً غيرَ متصلةٍ بشيءٍ، فضُمَّ إليها لفظُ (إيَّا)؛ لتصيرَ مستقلَّةً بسببٍ.

وضُعِّفَ هذا القولُ بأنَّ الشيءَ لا يُدعَمُ بأكثرَ منه حروفاً.

قوله: (وقيل: الضميرُ هو المجموعُ)؛ أي: (إيَّاكَ) بكمالِه هو الضميرُ، وهو ضعيفٌ أيضاً؛ إذ ليس في الأسماءِ الظاهرةِ ولا المضمرةِ ما يختلفُ آخرُه كـ(أنا)، وهاء، وياء.

---

(1) انظر: «حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي» (1/ 115).

(2) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: 61).

وهاهنا مذهبٌ خامسٌ، هو ما ذهبَ إليه الزجَّاجُ والسِّيرافيُّ، وهو أنَّ (إيَّا) مُظهَرٌ مضافٌ إلى المضمرات، كأنَّ (إيَّاكَ) بمعنى: نفسِكَ، ودليلُهما ما حكاه الخليلُ، وقد عرفتَ ما فيه.

قوله: (وقرئ: أَيَّاكَ بفتح الهمزة، وهَيَّاكَ بقَلبِها)؛ أي: بقلبِ الهمزةِ المكسورةِ أو المفتوحةِ (هاءً)، والياءُ مشدَّدةٌ.

قال في «الكشاف»: قال طفيلٌ الغنَويُّ:

فهيَّـاكَ والأمـرَ الـذي إنْ تراحَبَـتْ ... مَـوارِدُهُ ضاقَـتْ عليـكَ مَصـادِرُهْ

هكذا روايةُ «الكشاف»[1].

وفي «الحماسة»: هو لمضرِّسِ بن رِبْعيٍّ في عباسِ بن مرداسٍ[2]:

وإيَّـاكَ والأمـرَ الـذي إن توسَّـعَتْ ... مـوارِدُهُ ضاقَـتْ عليـك المصـادِرُ

فمـا حَسَـنٌ أن يعـذِرَ المـرءُ نفسَـه ... وليـس لـه مِـن سـائرِ النـاسِ عـاذِرُ

والموارِدُ: مواضعُ الدخولِ، والمصادرُ: مواضعُ الصدورِ والرجوعِ؛ أي: احذَرْ أن تلابِسَ أمراً إن توسَّعَتْ مَداخِلُه ضاقت عليك مخارجُه، والمقصودُ الحثُّ على التدبُّرِ، وتفكُّرِ عواقبِ الأمورِ قبلَ الشروعِ.

هذا، وقد قرئ أيضاً في الشواذِّ بكسر الهمزةِ والهاءِ مع تخفيف الياء[3].

---

(١) انظر: «ديوان طفيل الغنوي» (١٤٣)، و«الكشاف» للزمخشري (١/ ١٣).

(٢) ذكر الرضي في «شرح الشافية»: أن أبا تمام أنشد البيتين في «الحماسة»، ونسبَهما لمضرِّس بن ربعي الفقعسي، لكنه في «الحماسة» ذكر البيتين دون نسبة، وذكر بعدهما أبياتاً للعباس بن مرداس. انظر: «شرح الرضي على الشافية» (٤/ ٤٧٦)، و«شرح ديوان الحماسة» للتبريزي (٢/ ٢٠).

(٣) قرأ عمرو بن فائد (إِيَاكَ)، وقرأ أبو السوار الغنوي (هِياكَ). انظر: «المحتسب» لابن جني (١/ ٤٠)، و«تفسير القرطبي» (١/ ١٤٦).

والعبادةُ: أقصى غايةِ الخضوعِ والتذلُّلِ، ومنه: طريقٌ مُعبَّدٌ؛ أي: مُذلَّلٌ، وثوبٌ ذو عَبَدةٍ إذا كان في غايةِ الصفاقةِ، ولذلك لا يُستعملُ إلا في الخضوعِ لله تعالى.

قوله: (والعبادةُ أقصَى غايةِ الخضوعِ)؛ أي: العبادةُ في أصل اللغةِ بمعنى الخضوعِ البالغِ إلى النهايةِ.

في «الصَّحاح»: أصلُ العبوديَّةِ الخضوعُ والذلُّ، والتعبيدُ: التذليلُ(١).

أضافَ (أقصَى) إلى (الغايةِ)؛ للمبالغةِ في النهايةِ، فإنَّ للخضوعِ حُدوداً ونهاياتٍ، ولفظُ (الغايةِ) شاملةٌ لها؛ لكونها اسمَ جنسٍ مضافاً، فصحَّ إضافةُ (أقصى) إليها كما يصحُّ وصفُها بالقُصوَى كما في الغايةِ القُصوَى، كذا حقَّقه السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سِرُّه(٢).

وحاصله: أنَّ المضافَ إليه هاهنا في حكمِ الجمعِ في صحَّةِ كونِ ما قبلَه جزءاً من معناه، فلا يردُ ما يقال: إنَّ الشيخَ الرضيَّ قال في تحقيقِ إضافةِ اسم التفضيلِ ما حاصله: أنَّ أفعلَ التفضيلِ إذا أُضِيفَ وأُرِيدَ تفضيلُ موصوفِه في معنى المصدرِ المشتقِّ هو منه على كلِّواحدٍ ممَّا بقِيَ بعدَه من أجزاءِ ما أُضِيفَ إليه؛ لم يجُزْ إفرادُ ما أُضِيفَ إليه إذا كان معرفةً نحو: أفضلُ الرجلِ، وأفضلُ زيدٍ، إلا إذا كان ذلك المفردُ جنساً يطلقُ على القليلِ والكثيرِ نحو: البَرنيُّ أطيبُ التمرِ، فـ (أقصى) أفعلُ تفضيلٍ

(١) انظر: «الصحاح» للجوهري (مادة: عبد).

(٢) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٦٢).

أضيفَ إلى مفردٍ معرفةٍ بالمعنى المذكور، وليس بجنسٍ كالتمرِ، فتركيبُ (أقصى غايةِ الخضوعِ) كأفضلِ الرجلِ، فيكونُ هذا التركيبُ غيرَ صحيحٍ من حيثُ العربيَّةُ[1].

ووجهُ عدمِ الورودِ: أنَّ المضافَ إليه وإن كان مفرداً لفظاً، لكنَّه جمعٌ معنىً، فصحَّ إضافةُ أفعل التفضيلِ إليه.

فإن قيل: ما الفرقُ بينَ اسمِ الجنسِ المضافِ، وبينَ المفردِ المعرَّفِ باللامِ الاستغراقيَّة؟

فالجواب: أنَّ المعرَّفَ بلامِ الاستغراقِ ليس بذي أجزاءٍ، بل هو ذو جزئيَّاتٍ؛ لأنَّه كليٌّ، لا كلٌّ، بخلاف اسمِ الجنسِ المضافِ، فإنَّه يجوزُ أن يكونَ المرادُ به الكلَّ المجموعَ بمعونةِ القرائنِ، فليتأمَّل.

ولقائلٍ أن يقولَ: إنَّ غايةَ الشيءِ نهايتُه، والأقصى أيضاً بمعنى النهاية، فأقصى الغايةِ يكون بمعنى نهايةِ النهايةِ، وهذا معنىً غيرُ صحيحٍ؛ إذ النهايةُ ليست أمراً ممتدًّا حتَّى يكونَ لها نهايةٌ.

ولا يندفعُ هذا بما حقَّقه السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سِرُّه.

ولا يبعدُ أن يقالَ: معنى الأقصى: الأبعدُ، لا النهايةُ، فمعنى أقصى غايةِ الخضوعِ: أبعدُ نهاياتِه.

وأمَّا ما قاله الفاضلُ الكازَرُونيُّ: من أنَّ النهايةَ مرتبةٌ لا مرتبةَ بعدَها فلا معنى لإثباتِ النهاياتِ للخضوعِ، نعم، له مراتبُ ودرجاتٌ. انتهى[2].

فقد قال بعضُ المحقِّقين: كونُ النهايةِ عبارةً عن المرتبةِ المذكورةِ لا ينافي

---

(١) انظر: «شرح الرضي على الكافية» (٢/ ٢٤٩).

(٢) انظر: «حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي» (١/ ٣٣).

أن يكونَ لشيءٍ واحدٍ نهاياتٌ كالخطِّ الواحدِ المتناهي، وكالمضلَّعات من المثلَّث والمربَّع، وغير ذلك، فإنَّ لكلٍّ منها نهاياتٌ.

على أنَّه قُدِّسَ سِرُّه أشار بقوله: (للخضوعِ حدودٌ) إلى أنَّ الثابتَ للخضوعِ هو المراتبُ والدرجاتُ على ما قاله هذا القائلُ؛ لأنَّ الحدَّ يجيءُ بمعنى المرتبةِ أيضاً كما يقال: حدُّ الإعجازِ؛ أي: مرتبتُه، ولكونِ كلِّ مرتبةٍ ذاتَ نهايتين عطفَ على قوله: (حدود) قولَه: (ونهايات)، فحاصلُ كلامه أنَّ للخضوعِ مراتبَ ودرجاتٍ ذاتِ أطرافٍ ونهاياتٍ، فالعبادةُ أبعدُ نهاياتِ تلك المراتبِ والدرجاتِ.

ونظيرُه ما تقرَّرَ عند الأطبَّاء من أنَّ لكلِّ واحدٍ من الكيفيَّات الأربعِ التي هي الحرارةُ والبرودةُ والرطوبةُ واليبوسةُ مراتبُ أربعٌ، ولكلِّ مرتبةٍ من تلك المراتبِ طرفان ووسطٌ، فيقولون تارة: هذا الدواءُ حارٌّ في أول المرتبةِ الأولى، وتارةً: إنَّه حارٌّ في آخر تلك المرتبةِ، أو في وسطها، فكذلك مراتبُ الخضوعِ، وأطرافُ تلك المراتبِ، وهذا بيانٌ لا غبارَ عليه.

ثمَّ إنَّه لا يلزمُ من كون العبادة عبارةً عن أقصى مراتبِ الخضوعِ أنْ لا يكونَ أكثرُ المؤمنين عابدِينَ؛ لأنَّ الصلاةَ التي يقيمُها أكثرُهم مشتملةٌ على السجودِ، وهو لكونه وضعَ أشرفِ الأعضاءِ على الأرض من أقصى مراتبِ الخضوعِ، على أنَّ عدمَ كونِ أكثرِهم بل كلِّهم عابدين ليس بمحذورٍ؛ لأنَّ الإيمانَ لا يستلزمُ العبادةَ، فافهم.

قوله: (والتذلُّلِ) عطفٌ على (الخضوعِ) عطفَ تفسيرٍ، ومعناه: الانقيادُ.

قال الراغبُ: العبوديَّةُ إظهارُ التذلُّلِ، والعبادةُ أبلغُ منها؛ لأنَّها غايةُ التذلُّلِ، فلا يستحقُّها إلا مَن له غايةُ الإفضالِ، وهو اللهُ تعالى.

قال: والعبادةُ ضربان:

عبادةٌ في التسخيرِ كما في قوله تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾ [الإسراء: ٤٤].

وعبادةٌ بالاختيارِ، وهي لذوي المنطقِ، وهو المرادُ في قوله تعالى: ﴿ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١](١).

قوله: (ومنه)؛ أي: من العبادةِ بمعنى أقصى غايةِ الخضوعِ والتذلُّلِ قولهم: **(طريقٌ معبَّدٌ)** بصيغةِ اسم المفعول من التَّفْعِيل **(أي: مذلَّلٌ)** إمَّا من الذلِّ بمعنى الانقيادِ، ويقابلُه العزُّ، ووصفَ الطريقُ به باعتبارِ كثرةِ وطئِه بالأقدامِ، وإمَّا من الذِّلِّ بكسر الذالِ بمعنى: اللَّيِّنِ، ويقابلُه الصَّعبُ، فالوصفُ باعتبارِ سهولةِ سلوكِه، كأنَّه لصيرورته ألينَ وأملسَ بكثرة المرورِ سهلَ لسالكيه، فيذلَّلَ ولا يتأبَّى.

قوله: **(وثوبٌ ذو عَبَدةٍ... إلى آخره)**؛ أي: ومنه أيضاً قولُهم: ثوبٌ ذو عَبَدَةٍ بالتحريك، وكذا قولُهم: ثوبٌ معبَّدٌ: إذا كان ذلك الثوبُ في غاية الصَّفاقة، وهي الثِّخَنُ وقوَّةُ النسجِ وجودتُه، ويقابلُها: السَّخافةُ، ولمَّا كان الثوبُ الصفيقُ لا تحصلُ صفاقتُه إلا بالضربِ الشديدِ وقتَ النسجِ صار كأنَّه تذلَّلَ وانقادَ لذلك الضربِ، كذا قيل.

والأَولى أن يقالَ: ولمَّا كان لصفاقتِه وقوَّتِه يصلحُ لأكثرِ الحاجاتِ، فكأنَّه مذلَّلٌ لها، والصفيقُ في الأصلِ: الذي يُسمَعُ له صوتٌ، ومنه التَّصفيقُ باليد بمعنى التصويتِ بها.

قوله: (ولذلك)؛ أي: ولكونِ معنى العبادةِ أقصى غايةِ الخضوعِ **(لا يُستعمَلُ)** هذا اللفظُ **(إلا في الخضوعِ للهِ)**؛ أي: لا يجوزُ شرعاً ولا عقلاً فعلُ العبادةِ إلا للهِ

---

(١) انظر: «المفردات في غريب القرآن» للراغب الأصفهاني (مادة: عبد).

تعالى؛ لأنَّه المستحِقُّ لأقصى غايةِ الخضوعِ؛ لكونه مُولِياً لأعظمِ النِّعَمِ من الحياةِ والوجودِ وتوابعِهما، ولذلك يحرمُ السجودُ لغيرِ اللهِ تعالى؛ لأنَّ وضعَ أشرفِ الأعضاءِ على أهونِ الأشياءِ وهو الترابُ غايةُ الخضوعِ، كذا نقلَ عن المصنفِ.

فقد استدلَّ بكونِ معنى العبادةِ ما ذكر على انحصارِ استعمالِها في الخضوعِ للهِ تعالى، وهذا يتوقَّفُ على أمرين: أن يكونَ مطلقُ خضوعِه تعالى أقصى غايةِ الخضوعِ، وأن يكونَ أقصى غايةِ الخضوعِ منحصراً في خضوعِه تعالى، فأشار بما نُقِل عنه في الحاشية إلى بيانِ ذينِكَ الأمرين.

وحاصلُه: أنَّ أقصى غايةِ الخضوعِ هو الخضوعُ لمُولِي أعظمِ النِّعَم، والمُولِي لذلك هو اللهُ لا غيرُ، فأقصى غايةِ الخضوعِ هو الخضوعُ للهِ لا غيرُ، فانحصرَ معناه فيه، فلا يُستعمَلُ إلا فيه، فمعنى الاستعمالِ جوازُ فعلِ العبادةِ، والنفي نفيُ الجوازِ لا الوقوعِ.

ويصيرُ الحاصلُ أنَّه لا يجوزُ إعمالُ الطاعةِ إلا في الخضوعِ للهِ؛ أي: لا يقصدُ بعمَلِها إلا الخضوعَ للهِ، وليس معناه لا يطلقُ لفظُ العبادةِ إلا في الخضوعِ للهِ حتى يرِدَ عليه أنَّه جاء في القرآن: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ۝١ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾ [الكافرون: ١ ـ ٢]، و﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨]، ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ أَهَٰٓؤُلَآءِ إِيَّاكُمْ كَانُواْ يَعْبُدُونَ ۝٤٠ قَالُواْ سُبْحَٰنَكَ أَنتَ وَلِيُّنَا مِن دُونِهِم بَلْ كَانُواْ يَعْبُدُونَ ٱلْجِنَّ﴾ [سبأ: ٤٠ ـ ٤١]، ﴿أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْـًٔا وَلَا يَضُرُّكُمْ﴾ [الأنبياء: ٦٦]، ﴿فَقَالُوٓاْ أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَٰبِدُونَ﴾ [المؤمنون: ٤٧]، ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [المائدة: ٦٠]، هكذا قال بعضُهم في دفع هذا النقضِ.

ورُدَّ ذلك: بأنَّه يأبى عن كونِ المرادِ بقوله: (لا يستعملُ) لا يجوزُ أن يُفعَلَ قولُه إلا في الخضوعِ للهِ؛ إذ الواجبُ حينئذٍ إلا لله.

وأجيب: بأنَّه ليس مقصودُ المصنفِ من ذلك التفسيرِ بيانَ معنى لفظِ (لا يستعملُ إلا في الخضوعِ لله)، بل مقصودُه بيانَ المرادِ على نحوٍ لا يرِدُ عليه ذلك، ويظهرُ حصرُ الاستعمالِ فيه، لا أنَّ لفظَ (لا يستعملُ) مستعملٌ في (لا يجوزُ أن يفعلَ العبادةَ)، وأنَّ ذلك معنى حاقِّ اللفظ[1].

فالحاصل: أنَّ مرادَ المصنفِ أنَّه لا يجوزُ فعلٌ اقتضى غايةَ الخضوعِ إلا في ضمنِ خضوعِه تعالى، فيلزمُ أنْ لا يُفعَلَ، ولا يُوقَعَ إلا للهِ تعالى.

وقد يقال: عدمُ الاستعمالِ المذكورِ مخصوصٌ بلفظِ العبادةِ، لا بما يُشتقُّ منها.

وردَّ: بأنَّ كونَ العبادةِ أقصى غايةِ الخضوعِ لمَّا صار سبباً لعدمِ استعمالِها صار سبباً لعدمِ ما يشتقُّ منها أيضاً إلا فيه تعالى، فالأظهرُ أنَّ المرادَ أنَّه لا يستعملُ العبادةُ منسوبةً إلى الموحِّد إلا في الخضوعِ للهِ تعالى، والله تعالى أعلم.

* * *

---

(١) انظر: «حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي» (١/ ١١٦).

والاستعانةُ: طلبُ المعونةِ، وهي: إمَّا ضروريَّةٌ، أو غيرُ ضروريَّةٍ. والضروريَّةُ: ما لا يتأتَّى الفعلُ دونَه، كاقتدارِ الفاعلِ وتصوُّرِه وحصولِ آلةٍ ومادَّةٍ يفعَلُ بها فيها، وعند استجماعِها يوصفُ الرجلُ بالاستطاعة، ويصحُّ أن يُكلَّفَ بالفعل.

وغيرُ الضروريَّةِ: تحصيلُ ما يتيسَّرُ به الفعلُ ويسهلُ، كالراحلةِ في السَّفَرِ للقادرِ على المشي، أو يقرِّبُ الفاعلَ إلى الفعلِ، ويحثُّه عليه، وهذا القسمُ لا يتوقَّفُ عليه صحةُ التكليفِ، والمرادُ طلبُ المعونةِ في المهمَّات كلِّها، أو في أداء العبادات.

قوله: (والاستعانةُ: طلبُ المَعُونةِ) في «الصحاح»: المَعُونةُ: الإعانةُ[1].

وفي «القاموس»: استعَنْتُه، وبه، فأعانَنِي وعوَّنَني، والاسمُ العَوْنُ والمَعَانةُ والمَعُونةُ[2].

وهو لغةً: النصرُ الذي يقالُ له في الفارسية: يارى دادن.

والمرادُ ها هنا: إفاضةُ القدرةِ على إيقاعِ الفعلِ المفسَّرةِ في الأصول بما يتمكَّنُ به المكلَّفُ من أداءِ ما لزِمَه وكُلِّفَ به، المنقسمةِ إلى ممكِّنةٍ يتوقَّفُ عليها أصلُ التمكُّنِ من الفعلِ بحيثُ لولاه لامتنعَ صدورُه، وإلى ميسِّرةٍ يتوقَّفُ عليها يسرُ الفعلِ، والتمكُّنُ التامُّ منه دون أصله.

---

(١) انظر: «الصحاح» للجوهري (مادة: عون).

(٢) انظر: «القاموس المحيط» للفيروزأبادي (مادة: عون).

ولا يجوز أن يرادَ بها إفاضةُ القدرةِ المفسَّرة في الكلامِ بالصفةِ المؤثِّرةِ على وفقِ الإرادةِ؛ لأنَّها لا تصدقُ على شيءٍ ممَّا ذكره المصنفُ سوى اقتدارِ الفاعلِ.

وكذا لا يجوزُ إرادةُ نفس القدرتين؛ لأنَّ إعانتَه تعالى ليست عينَ القدرةِ، بل القدرةُ قائمةٌ بنا، والمطلوبُ منه تعالى خلقُ تلك القدرةِ فينا، وإفاضتُها علينا، فهي أثرُ الإعانةِ، ومترتِّبةٌ عليها.

وقيل: لا يصحُّ إرادةُ القدرةِ بالمعنى الأصوليِّ أيضاً؛ لما يرِدُ عليها من وجوهٍ:

أمَّا أوَّلاً: فلعدمِ صدقِها على شيءٍ ممَّا سيذكرُه المصنفُ في الضروريَّة.

وأمَّا ثانياً: فلأنَّ القسمَ الأولَ من القدرةِ يتوقَّفُ عليه صحَّةُ التكليفِ كما سيذكرُه المصنفُ بطريقِ المفهومِ، فيتوقَّفُ عليه العبادةُ، فيتقدَّمُ عليها، بل على صحَّةِ التكليفِ بالضرورة، وطلبُه في عامَّةِ المهمَّات الداخلِ فيها العبادةُ، أو في أداء العباداتِ بخصوصها يقتضي تأخُّرَه عن صحَّةِ التكليفِ، فيلزم التنافي، والقسمُ الثاني منها وإن لم يتوقَّفْ عليه صحَّةُ التكليفِ لكنَّ العبادةَ الواجبةَ به على تقديرِ كونِه ميسِّرةً بالمعنى الاصطلاحيِّ تتوقَّفُ عليه، فيتقدَّمُ عليها، وطلبُه فيها يقتضي المقارنةَ معها، فيلزمُ التنافي أيضاً.

وأمَّا ثالثاً: فلأنَّ طلبَ قدرةٍ يجبُ بها العبادةُ ممكِّنةً أو ميسِّرةً ممَّا لا معنى له؛ إذ حاصلُه طلبُ الوجوبِ عليه، والمقصودُ طلبُ الإعانةِ في تفريغِ الذمَّةِ عمَّا وجبَ عليه.

وأمَّا رابعاً: فلأنَّ قولَه: ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴾ لا يصحُّ أن يكونَ بياناً للمعونةِ بهذا المعنى، وقد قال المصنفُ: إنَّه بيانٌ لها.

وأجيب عنها:

أمَّا عن الأولِ: فبأنَّ كلًّا ممَّا سيذكرُه المصنفُ يصدقُ عليه أنَّه ما يتمكَّنُ به المكلَّفُ من أداءِ ما لزِمَه؛ لأنَّه لم يكلَّفْ إلا بالفعلِ الاختياريِّ الذي لا يتمكَّنُ فاعلُه منه بدون شيءٍ من هذه المذكوراتِ؛ لكونها من مبادئ الأفعال الاختياريَّة.

وأمَّا عن الثاني: فبأنَّ المرادَ من صحَّةِ التكليفِ في قوله: (لا يتوقَّفُ عليه صحَّةُ التكليفِ) الصحَّةُ العقليَّةُ، لا الشرعيَّةُ، وهذا لا ينافي توقُّفَ الصحَّةِ الشرعيَّةِ عليه.

وأمَّا عن الثالث: فبأنَّا لا نسلِّمُ أنَّ المرادَ طلبُ قدرةٍ يجبُ بها الفعلُ حتَّى لا يكونَ له معنىً، بل معناه إفاضةُ قدرةٍ يتمكَّنُ بها من إيقاعِ ما يجبُ عليه، وتفريغِ ذمَّتِه منه، وهذا معنىً صحيحٌ لا غبارَ عليه.

وأمَّا عن الرابعِ: فبأنَّ معنى كونِه بياناً للمعونة كونُه كاشفاً عن كيفيَّتِه تلك الإعانةَ على ما سيشيرُ إليه المصنفُ، فكأنَّه قيل: نطلبُ منك المعونةَ بأنْ تهدِيَنا، فإنَّكَ إن هدَيْتَنا فقد أعَنْتَنا، وأفَضْتَ علينا قدرةً نتمكَّنُ بها من أداءِ ما لزِمَ علينا، فإنَّ إفاضتَه تلك القدرةَ من لوازمِ الهدايةِ.

على أنَّ هذا القائلَ حملَ المعونةَ على المعنى اللغويِّ، فيردُ عليه أيضاً أنَّ قولَه تعالى: ﴿ ٱهْدِنَا﴾ لا يصحُّ أن يكونَ بياناً للمعونةِ بهذا المعنى أيضاً، فما هو جوابُكم فهو جوابُنا، ويؤيِّدُ كونَ المرادِ بالمعونةِ إفاضةَ القدرةِ بالمعنى الأصوليِّ المنقسمةِ إلى الممكِّنةِ والميسِّرةِ تقسيمُ المصنفِ إيَّاها إلى ذينك القسمَينِ، إلا أنَّه عبَّرَ عنهما باسمِ الضروريَّةِ، وغيرِ الضروريَّةِ.

قوله: (**وهي**)؛ أي: المعونةُ (**إمَّا ضروريَّةٌ**)؛ أي: تدعو الضرورةُ إليها في إيقاعِ الفعل، وتسمَّى في الأصول ممكِّنةً، (**أو غيرُ ضروريَّةٍ**)؛ أي: لا تدعو الضرورةُ إليها؛ لإمكانِ الفعلِ بدونها، وتسمَّى في الأصولِ ميسِّرةً.

ولمَّا كان كونُها ضروريَّةً يوهمُ وجوبَه على اللهِ تعالى فسَّرَ الضروريَّةَ بما يتعلَّقُ به المعونةُ حيثُ قال: (**والضروريَّةُ: ما لا يتأتَّى الفعلُ دونَه**) والمرادُ تحصيلُ ما لا يتأتَّى الفعلُ دونَه غيرَ قائمٍ به، بل بعضُه قائمٌ بالمستعينِ كالاقتدارِ والتصوُّرِ، وبعضُه بغيرِهما.

ويدلُّ على أنَّ المرادَ ذلك تفسيرُ غيرِ الضروريَّةِ بـ(**تحصيلِ ما يتيسَّرُ به الفعلُ**)، فتركَ لفظَ التحصيلِ في تفسير الضروريَّةِ تنبيهاً على أنَّ المرادَ بكونها ضروريَّةً: أنَّ متعلَّقَها ضروريٌّ في وجودِ الفعلِ، وأنَّ الضرورةَ من جانبِ المستعينِ، لا المعينِ.

ثم المرادُ بتحصيلِ ما لا يتأتَّى: تحصيلُ المعِينِ للمستعينِ ما لا يتأتَّى صدورُ الفعلِ منه دونه، بمعنى: أنَّه لولاه لامتنعَ ذلك، فمعنى قوله: (كاقتدارِ الفاعلِ) كونُه مقتدراً، وكاملَ القدرةِ على الفعلِ، فهو تمثيلُ (لا يتأتَّى الفعلُ دونَه)، وكذلك الثلاثةُ الباقيةُ تمثيلٌ له، لا للمعونةِ التي هي تحصيلُها وإيجادُها؛ لما عرفتَ أنَّها قائمةٌ بالمعِين لا بالمستعين، لا يصحُّ تمثيلُها بما لا يقومُ به، فلا حاجةَ إلى ما يقال: إمَّا أن يقدَّرَ المضافُ؛ أي: إعطاءُ القدرةِ، والتصوُّرِ، والحصولِ، أو يراد المبادئ؛ أي: الإقدارُ والتصويرُ والتحصيلُ مع ركاكةِ اعتبارِ الإعطاءِ بالنسبةِ إلى حصولِ الآلةِ والمادةِ.

وقد تمسَّكَت الجبريَّةُ والقدَريَّةُ بهذه الآيةِ، أمَّا الجبريَّةُ فقالوا: لو كان العبدُ مستقلًّا بالفعلِ لَمَا كان للاستعانةِ فائدةٌ، وأمَّا القدَريَّةُ فقالوا: السؤالُ إنَّما يحسنُ لو كان العبدُ متمكِّناً من أصلِ الفعلِ، ويطلبُ الإعانةَ من الغيرِ، أمَّا إذا لم يقدِرْ عليه لم يكنْ للاستعانة فائدةٌ[1].

---

(١) انظر: «مفاتيح الغيب» للفخر الرازي (١/ ٢١٦).

فأشار المصنفُ ببيانِ المعونةِ الضروريَّةِ وغيرها إلى أنَّه لا تمسُّكَ لواحدٍ من الفريقين في ذلك، وأنَّ الاستعانةَ طلبُ ما يتمكَّنُ به العبدُ من الفعلِ، أو يوجبُ اليُسْرَ عليه، وشيءٌ منهما لا يقتضي القدَرَ ولا الجبرَ.

قوله: (وتصوُّرِه) هو إمَّا مضافٌ إلى الفاعلِ؛ أي: وتصوُّرِ الفاعلِ الفعلَ، أو إلى المفعولِ؛ أي: وتصوُّرِ الفعلِ الذي يريدُ الفاعلُ أن يفعلَه، والمرادُ تصوُّرُه على وجهٍ جزئيٍّ؛ لأنَّ التصوُّرَ الكليَّ لاستواءِ نسبتِه إلى جميع الجزئيَّاتِ لا ينبعثُ منه شوقٌ جزئيٌّ إلى الفعلِ الجزئيِّ، ثم إنَّ التصوُّرَ الجزئيَّ قلَّما ينفكُّ عن ملاحظةِ وصفِ الملاءمةِ أو المنافرةِ، فيؤدِّي إلى أنْ يتصوَّرَ من حيثُ إنَّه ملائمٌ أو منافرٌ، فيندرجُ فيه التصديقُ بالفائدةِ، وهو أيضاً من جملةِ ما لا يتأتَّى الفعلُ دونَه؛ لكونِه من مبادئ الأفعالِ الاختياريَّةِ على ما تقرَّرَ في محلِّه.

على أنَّ لقائلٍ أن يقولَ: لم يذكر التصديقَ بفائدة؛ لأنَّه لا يتوقَّفُ عليه الفعلُ عند المتكلِّمين، بل يكفي الإرادةُ مرجِّحةً ومخصِّصةً للوقوعِ.

قوله: (وحصولِ آلةٍ ومادَّةٍ يفعَلُ بها)؛ أي: بتلك الآلةِ **(فيها)**؛ أي: في تلك المادَّةِ.

وقال الراغبُ: المَعُونةُ على القولِ المجمَلِ أربعةٌ: بنيةٌ صحيحةٌ وهي للفاعل، وتصوُّرُه للفعلِ، وتأتِّي المادَّةِ له، والآلةُ التي يعملُ بها.

ويتصوَّرُ ذلك في الكاتبِ، فهو يحتاجُ إلى بنيةٍ وهو العضوُ، وإلى تصوُّرٍ لها وهو المعرفةُ، وإلى آلاتٍ كالدَّواةِ والقلمِ، وإلى مادَّةٍ يوجدُ الفعلُ فيها وهو الكاغَذُ. انتهى[1].

وقد نُقِلَ عن المصنفِ هاهنا حاشية، هي قوله: فإنَّ الفعلَ الموقوفَ عليهما لا يتأتَّى بدونهما.

---

(١) انظر: «تفسير الراغب الأصفهاني» (١/ ٥٨).

يريدُ به أنَّ تمثيلَ ما لا يتأتَّى الفعلُ بدونه بحصولِ الآلةِ والمادَّةِ باعتبار أنَّ مطلقَ الفعلِ ـ أي: ماهيَّتَه المأخوذةَ لا بشرطِ شيءٍ ـ ممَّا لا يتأتَّى بدونهما في ضمنِ الفعلِ المأخوذِ بشرطِ التوقُّفِ عليهما كما تقرَّرَ في محلِّه أنَّ اتصافَ الفردِ بأمرٍ عينُ اتِّصافِ الطبيعةِ لا بشرطِ شيءٍ بذلك الأمرِ، فعدمُ تأتِّي الفعلِ المأخوذِ بشرطِ التوقُّفِ عينُ عدمِ تأتِّي المطلقِ المأخوذِ لا بشرطِ شيءٍ، فلا يردُ أنَّ هذا ليس بضروريٍّ في مطلقِ الفعلِ، وإنَّما هو في فعلٍ يكونُ في مادَّةٍ معيَّنةٍ.

ثم إنَّ ما لا يتأتَّى الفعلُ دونَه لا ينحصرُ في الأمور الأربعةِ المذكورةِ؛ لأنَّ الشوقَ والإرادةَ وحركةَ العضلات ودفعَ المانعِ ممَّا لا يتأتَّى الفعلُ دونه.

وفي «التجريد»: والفعلُ منَّا يفتقر إلى تصوُّرٍ جزئيٍّ؛ ليتخصَّصَ به الفعلُ، وشوقٍ، ثم إرادةٍ، ثم حركةٍ من العضلاتِ؛ ليقعَ منَّا الفعلُ[1].

وكأنَّه للإشارةِ إلى هذا أوردَ المصنفُ كافَ التشبيهِ.

قوله: (وعندَ استجماعِها)؛ أي: استجماعِ هذه الأمورِ التي لا يتأتَّى الفعلُ بدونها **(يوصفُ الرجلُ)**؛ أي: الإنسانُ البالغُ ذكراً كان أو أنثى؛ ليشملَ المرأةَ، إلا أنَّه عبَّرَ بالرجلِ؛ لإنبائه عن البلوغِ بالاستطاعةِ التي يعبِّرُ عنها المتكلِّمون بسلامةِ الآلاتِ والأسبابِ، ويقولون: إنَّ التكليفَ يعتمدُ هذه الاستطاعةَ، لا الاستطاعةَ بمعنى القدرةِ المستجمِعةِ لجميعِ شرائطِ التأثيرِ، فإنَّها مع الفعلِ عند أهل السنَّةِ لا قبلَه كما ذهب إليه المعتزلةُ.

قوله: (ويصحُّ)؛ أي: شرعاً **(أنْ يُكلَّفَ)** الرجلُ **(بالفِعلِ)**؛ أي: بإيقاعِه، وإحداثِه.

وإنَّما قلنا: (شرعاً)؛ ليندفعَ ما يقالُ: إنَّ تكليفَ العاجزِ جائزٌ عند الأشاعرةِ؛ لأنَّ ذلك وإنْ جاز عندَهم عقلاً لكنَّه غيرُ واقعٍ في الشرعِ.

---

(١) انظر: «شرح تجريد الاعتقاد» للحلي (ص: ١٠٦).

وذلك أنْ تحملَ الصحَّةَ على الإمكانِ الوقوعيِّ بجعلها بمعنى سلبِ الامتناعِ الشاملِ للوقوعِ، فيندفعُ ذلك أيضاً من غيرِ احتياجٍ إلى قيدٍ زائدٍ.

وقد يدفعُ ذلك بجعلِ قولِه: (بالفعلِ) مقابلاً للقوَّة حتى يكونَ القضيَّةُ فعليَّةً فيرجعُ المعنى إلى أنَّه عند ذلك يقعُ التكليفُ، وتكليفُ العاجزِ وإن جاز عندَهم لكنَّه لم يقع بالفعلِ، فتبصَّرْ.

قوله: (وغيرُ الضروريَّةِ)؛ أي: هذا القسمُ من المعونةِ التي تُسمَّى في الأصول ميسِّرةً **(تحصيلُ ما يتيسَّرُ به الفعلُ ويسهل)**؛ أي: تحصيلُ المعِين للمستعين شيئاً يتوقَّفُ صدورُ الفعلِ عن المستعين بيُسرٍ وسهولةٍ عليه، وإن لم يتوقَّفْ صدورُ أصلِ الفعلِ عنه عليه؛ أي: جعلُه حاصلاً له، لا تحصيلُ الفاعلِ إياه، واختار لفظ التحصيلِ على الإيجادِ؛ لئلَّا يتوهَّمَ لزومُ كونِ ما يتيسَّرُ به الفعلُ من الموجوداتِ أن المتبادِرَ من الإيجادِ إعطاءُ الوجودِ المحموليِّ، فافهم.

والحاصلُ: أنَّ غيرَ الضروريَّةِ ما يصحُّ وجودُ الفعلِ بدونه، لكن على وجه الصعوبةِ، وهو لا يكادُ يدخلُ تحت الضبط.

قال الراغبُ: وهو المعبَّرُ عنه بالتوفيقِ والتسهيلِ، ويسمِّيه العامَّةُ سعادةَ الجِدِّ، وجودةَ البَخْتِ[1].

قولـه: (كالراحلـةِ فـي السَّـفَرِ للقـادرِ على المشـي) مثالٌ لمـا يتيسَّـرُ الفعلُ به، لا لتحصيلِـه، فإنَّـه يمكنُ مشـيُه بـدون الراحلـةِ، لكنَّه بعسـرٍ وصعوبةٍ.

فـإن قيل: جعـلَ الأصوليُّـونَ الـزادَ والراحلةَ في سـفر الحـجِّ من قبيـلِ القدرةِ الممكِّنـةِ، والمصنـفُ جعلَها مـن قَبيل القدرةِ الميسِّـرةِ.

---

(١) انظر: «تفسير الراغب الأصفهاني» (١/ ٥٨).

فالجواب: أنَّ السفرَ المذكورَ من غيرِ حرجٍ غالباً لا يتأتَّى بدون الزاد والراحلة، فهو مأخوذاً بذلك القيدِ لا يمكنُ بدونِ الراحلةِ، وأمَّا في نفسه فالراحلةُ شرطٌ يُسرِه، لا إمكانِه، وإلى ذلك أشار صاحبُ «التوضيح» حيثُ قال بعدَما قيَّدَ بقولِه: (من غيرِ حرجٍ غالباً): وإنَّما قيَّدنا به؛ لأنَّهم جعلوا الزادَ والراحلةَ في الحجِّ من قَبيل القدرة الممكِّنة. انتهى[1].

قوله: (أو يقرِّبُ الفاعلَ إلى الفعلِ، ويحثُّه عليه) عطفٌ على قوله: (يتيسَّرُ به الفعلُ)؛ أي: تحصيلُ المعِين للمستعين الأمرَ المقرِّبَ له إلى الفعلِ، والمرغِّبَ له عليه، مثل بيان نفعِ الفعلِ، والوعدِ عليه، وبيانِ ضررِ التركِ، والوعيدِ على التركِ، وكخلقِ رجاءِ الثوابِ على فعلِ الطاعةِ، فإنَّه يرغِّبُ عليه، وكخلقِ الخوفِ من العقابِ على فعلِ المعصيةِ فإنَّه يحثُّ على الكفِّ عنها.

قوله: (وهذا القسمُ)؛ أي: الغيرُ الضروريَّةِ من المعونةِ **(لا يتوقَّفُ عليه صحَّةُ التكليفِ)** يريد بها الصحَّةَ العقليَّةَ، وإلا فالصحَّةُ الشرعيَّةُ لبعض التكاليفِ يتوقَّفُ عليها كأكثرِ الواجباتِ الماليَّة، فليتأمَّل.

قوله: (والمرادُ طلبُ المعونةِ... إلى آخره) يعني: أنَّ المستعانَ فيه وإن لم يُذكَرْ لفظاً إلا أنَّه مرادٌ معنىً، وليس ﴿نَسْتَعِينُ﴾ منزَّلاً منزلةَ اللازم؛ إذ لا معنى لأن يقال: نفعلُ طلبَ الإعانةِ ونوجِدُه.

فالمستعانُ فيه محذوفٌ إمَّا للتعميم[2] على أن يكونَ المرادُ طلبَ المعونةِ في المهمَّات كلِّها كما هو المفهومُ من إطلاقِ الاستعانةِ، وعدمِ التخصيصِ بالبعضِ

---

(١) انظر: «التوضيح شرح التنقيح» لصدر الشريعة المحبوبي (١/ ٣٨١).

(٢) انظر: «الدر المصون في علوم الكتاب المكنون» (١/ ٣٣٠).

في الذكرِ، ولكونه مطابقاً لنفس الأمر؛ لافتقارِ جميع المهمَّات إلى توفيق الله تعالى وإعانتِه، ولأنَّه المرويُّ عن ابن عباس رضي الله عنهما[1]، فكأنَّه رجحَ المصنفُ هذا الاحتمالَ حيثُ قدَّمه.

وإمَّا للاختصارِ من غير تعميمٍ على أن يكونَ المرادُ طلبَ المعونةِ في أداء العبادات؛ لاقتران الاستعانةِ بالعبادةِ، وفرطِ افتقارِها إلى الإعانةِ؛ لكونِها على خلافِ هوى النفسِ الأمَّارة.

وقد رجَّحَه صاحبُ «الكشاف» بأنَّه يفيدُ انتظامَ الجملِ الواقعةِ بعضِها مع بعضٍ حيثُ دلَّ (إياك نستعين) على طلبِ الإعانةِ على العبادةِ، وصار ﴿ ٱهْدِنَا﴾ بياناً للإعانةِ المطلوبةِ، فكملَ الانتظامُ والتلاؤمُ بين الجملِ الثلاثِ بمزيدِ ارتباطٍ بينَها.

وإذا جُعِلَت الاستعانةُ عامَّةً لم يكنْ ﴿ ٱهْدِنَا﴾ بياناً للمعونةِ المطلوبةِ، ولا المعونةُ مخصوصةً بالعبادةِ، فلم يكن الاتصالُ بين الجملِ بتلك المثابةِ، كذا حقَّقه السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سِرُّه[2].

وسيجيءُ في كلام المصنف بيانُ ارتباطِ ﴿ ٱهْدِنَا﴾ بما قبلَه على تقديرِ عموم الاستعانةِ بما لا مزيدَ عليه، وعمومُ المفعولِ متضمِّنٌ لنفيِ الحولِ والقوَّةِ عن نفسِه، والانقطاعِ بالكليَّةِ إليه تعالى عمَّا سواه، فهو أَولى بمقام العبادة، فلذا قدَّمَه المصنفُ رحمه الله تعالى.

* * *

---

(١) رواه الطبري في «تفسيره» (١/ ١٦٢)، من حديث عبد الله بن عباس بلفظ: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾، قال: إياك نستعين على طاعتك، وعلى أمورنا كلِّها.

(٢) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٦٦).

والضميرُ المستكنُّ في الفِعلَينِ للقارئ ومَن معه من الحفظةِ، وحاضري صلاة الجماعة، أو لهُ ولسائرِ الموحِّدينَ، أدرجَ عبادتَه في تضاعيفِ عبادتِهم وخلطَ حاجته بحاجتهم لعلَّها تُقبلُ، ويُجابَ إليها، ولهذا شرعت الجماعة وقُدِّمَ المفعولُ للتعظيم والاهتمام به والدلالةِ على الحصرِ، ولذلك قال ابن عباس رضي الله عنهما: (معناه: نعبُدُكَ، ولا نعبُدُ غيرَكَ).

وتقديمِ ما هو مقدَّمٌ في الوجود والتنبيهِ على أن العابدَ ينبغي أنْ يكونَ نظرُه إلى المعبودِ أوَّلاً وبالذاتِ، ومنه إلى العبادةِ، لا من حيثُ إنَّها عبادةٌ صدَرَتْ عنه، بل من حيثُ إنَّها نسبةٌ شريفةٌ إليه، ووُصْلةٌ بينَه وبينَ الحقِّ؛ فإنَّ العارفَ إنَّما يحقُّ وصوله إذا استغرقَ في ملاحظةِ جنابِ القدسِ، وغاب عمَّا عداه، حتَّى لا يلاحظُ نفسَه، ولا حالاً مِن أحوالِها إلا مِن حيثُ إنَّها ملاحظةٌ له ومنتسبةٌ إليه، ولذلك فُضِّلَ ما حكى اللهُ عن حبيبه حين قال: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾، على ما حكاه عن كَليمه حين قال: ﴿إِنَّ مَعِىَ رَبِّى سَيَهْدِينِ﴾، وكرَّرَ الضميرَ للتنصيص على أنه المستعانُ به لا غيرُ، وقُدِّمَت العبادةُ على الاستعانةِ؛ ليتوافقَ رؤوس الآي، ويُعلمَ منه أن تقديم الوسيلة على طلب الحاجة أدعى إلى الإجابة.

قولـه: (والضميرُ المستكنُّ في الفِعلَين... إلى آخره) يعني: أنَّ ضميرَ المتكلِّمِ مع الغيرِ المستترِ في ﴿نَعْبُدُ﴾، و﴿نَسْتَعِينُ﴾ (للقارئ ومَن معَه من الحفَظةِ)؛ أي: الملائكةِ الذين يحفظونه، فإنَّ عليهم لحافظين.

وأبعدَ مَن قال: المرادُ القرَّاءُ الحفَّاظُ؛ إذ لو أُريدَ ذلك لكان الظاهرُ أن يقال: ومَن معَه؛ إذ لا دخلَ لكونِهم حُفَّاظاً فيما نحنُ فيه.

فإن كان القارئُ في الصلاة منفرداً فله وللحفَظَةِ فقط، وإن كان فيها مع الجماعة فلهما، وحاضري صلاة الجماعةِ، وإن كان خارجَ الصلاةِ فلهما ولسائر الموحِّدين.

وإنَّما أتى بكلمةِ (أو) في قوله: (**أوله ولسائرِ الموحِّدين**) دون قوله: (وحاضري الجماعةِ)؛ لأنَّه قسمَ قراءةَ القارئ قسمين: في الصلاةِ، وخارجَ الصلاةِ، فلمَّا كان قولُه: وحاضري الجماعةِ من القسمِ الأولِ ذكره بالواو دون (أو) على أنَّ فيه إشارةً إلى أنَّ شأنَ المؤمنِ أن لا يصلِّيَ منفرداً بلا ضرورةٍ.

ولك أن تقولَ: إنَّ المقصودَ الأصليَّ من إنزالها قراءتُها في الصلاة، فما قبلَ (أو) بالنظر إلى الصلاة بالجماعةِ، وما بعدَ (أو) بالنظر إلى الصلاة منفرداً، فليتأمَّل.

وقال بعضُ الفضلاء[1]: الأقربُ أن يجعلَ المستكنُّ لجميعِ العقلاءِ موحِّدين كانوا أو مشركين؛ لأنَّ المشركَ أيضاً يعبدُ اللهَ ويستعينُه، إلا أنَّه لم يعرفه حقَّ المعرفةَ، وحينئذٍ يكونُ أقربَ اتِّصالاً بقوله: ﴿ ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ﴾؛ لأنَّه لمَّا وجدَ شركاءه في العبادةِ والاستعانةِ قسمين طلبَ الانخراطَ في سلكِ بعضِهم، والنجاةَ عمَّا ابتُلِيَ به بعضُ شركائه.

ويمكن أن يقالَ: المفهومُ منه حينئذٍ طلبُ الهدايةِ للكلِّ بأن ينخرطوا في سلكِ بعضهم المحقِّ، وينجُوا عمَّا ابتُلِيَ به الآخرُ، فتدبَّرْه.

ثم الغرضُ من ذلك البيانِ: دفعُ ما يردُ أنَّ صيغةَ الجمعِ إنَّما تستعملُ إمَّا في الجمع حقيقةً، ولا مجالَ له هاهنا؛ لكون القارئِ شخصاً واحداً، وإمَّا للعظمةِ، وهي تنافي مقامَ العبادةِ التي هي غايةُ الخضوعِ والتذلُّلِ، وحاصلُ الدفعِ: بيانُ أنَّ المرادَ الجمعُ لا العظمةُ، وتوجيهُ الجمعِ بما ذُكِرَ.

---

(١) انظر: «فتح القدير الجامع» (١/ ٣٥)، و«الدر المصون» (١/ ١٥٠).

قوله: (**أدرجَ عبادتَه في تضاعيفِ عبادتِهم... إلى آخره**) استئنافٌ، إشارةً إلى ترجيحِ إيرادِ الجمعِ على إيرادِ المفردِ بعدَما ذكَرَ له مُصحِّحاً.

وتقريره: أنَّه (**أدرجَ عبادتَه في تضاعيف عبادتِهم**)؛ أي: في أثناءِ عبادةِمَن معه من الملائكةِ والجماعةِ وسائر الموحِّدين في قوله: ﴿نَعۡبُدُ﴾، (**وخلطَ حاجتَه بحاجتِهم**) في قوله: ﴿نَسۡتَعِينُ﴾ (**لعلَّها تُقبَلُ**)؛ أي: رجاءَ أنَّ عبادتَه تُقبَلُ ببركةِ عبادتِهم، (**و**) رجاءَ أن (**يجابَ إليها**)؛ أي: إلى حاجتِه ببركةِ خلطِ حاجتِه بحاجتِهم.

ففي الكلام لفٌّ ونشرٌ على الترتيبِ، ووجهُ الرجاءِ: أنَّ في الجميع مَن تُقبَلُ عبادتُه، ويجابُ حاجتُه كالملائكة والأنبياء والصُّلَحاء، ولا يليقُ بكرَمِ الكريمِ تمييزُ البعضِ الناقصِ وردُّه، وقد ورد: «إنَّهم قومٌ لا يَشقَى جَلِيسُهم»[1].

وقد قال الفقهاءُ: إنَّ مَن باع عشرةَ عبيدٍ بصفقةٍ واحدةٍ فوجد المشتري في بعضهم عَيباً ليس له إلا قبولُ الكلِّ، أو ردُّه[2]، واللهُ أكرمُ وأرحمُ.

ويمكن أن يُستنبطَ من هاهنا نكتةٌ يندفعُ بها إشكالٌ ناشئٌ من الحصرِ في (إياك نستعين)؛ إذ لا أحدَ إلا وهو مستعينٌ بغيره تعالى، حتى قال مالكُ بن دينارٍ: لولا أنَّ هذه الآيةَ أمرٌ مِن اللهِ تعالى لَمَا قرأتُها قطُّ؛ لعدم صِدقِي فيها[3].

وقد روي: أنَّ العبدَ إذا قرأَ هذه الآيةَ يقولُ اللهُ تعالى له: كذبتَ، لو كنتَ إيَّاي تعبدُ

---

(1) رواه البخاري في «صحيحه»، كتاب الدعوات، باب فضل ذكر الله عز وجل (٦٤٠٨)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل مجالس الذكر (٢٦٨٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(2) انظر: «المبسوط» لمحمد بن الحسن الشيباني (٥/ ١٣٥)، و«مختصر المزني» (٨/ ١٨٤).

(3) انظر: «حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي» (١/ ١١٩).

لم تُطِعْ غيري، ولم تلتفِتْ إلى ما سواي، ولو كنتَ إيَّاي تستعينُ لم ترفَعْ حوائجَكَ إلى ذليلٍ مثلِكَ، ولم تسكُنْ إلى مالِكَ وكسبِكَ[1].

وحاصلُ النكتةِ: أنَّه عدلَ عن الإفرادِ إلى الجمعِ تغليباً للمخلصين في العبادةِ والاستعانةِ على غيرِهم، فيندفعُ الإشكالُ؛ لأنَّه إنَّما يلزمُ إذا أفردَ اللفظَ، أو اعتبرَ غيرَ المخلصين بالاستقلالِ، وإذ لا فلا، فتأمَّل.

ثم قوله: (لعلَّها تُقبَلُ) في موضع الحالِ؛ أي: راجياً قبولَها.

قوله: (ولهذا)؛ أي: ولقصدِ القبولِ والإجابةِ ببركةِ الاندراجِ والخلطِ **(شُرِعَت الجماعةُ)** في الصلاةِ حيثُ قال اللهُ عز وجل: ﴿وَٱرْكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ [البقرة: ٤٣]؛ أي: صلُّوا مع الجماعةِ، وقال ﷺ: «صلاةُ الجماعةِ تفضُلُ على صلاةِ الفَذِّ بسبعٍ وعشرينَ [درجةً]»[2]؛ إذ العبادةُ الحقيقيَّةُ ما يكونُ ناشئاً عن معرفةِ مقامِ العبوديَّةِ، والاعترافِ بالعجزِ والتقصيرِ، ولا يتكاملُ ذلك إلا إذا استغرقَ العبدُ في ملاحظةِ جلالِ اللهِ وعظمتِه، وغاب عمَّا سواه، وحصولُ هذه المرتبةِ في كلِّ أحدٍ ممَّا لا يكادُ يتحقَّقُ، وفي واحدٍ بعدَ واحدٍ لا يكادُ يدومُ، بل يكونُ كبرقٍ خاطفٍ، وأمَّا الجماعةُ فيُرجَى أن يكونَ فيهم مَن يكون ينتابُه هذا ولو واحداً. على أنَّه يجوزُ أن يتوجَّهَ في الجملة واحدٌ منهم في زمانٍ، وآخرُ في زمانٍ آخرَ، وهكذا إلى أن يستوعبَ مجموعُ الآحادِ جميعَ أجزاءِ زمانِ العبادةِ، فيحصلُ التوجُّهُ الكليُّ المستمرُّ في المجموعِ من حيثُ هو مجموعٌ، فيكون أقربَ إلى الإجابة، والله تعالى أعلم.

---

(١) المصدر السابق، الموضع نفسه.

(٢) رواه البخاري في «صحيحه»، كتاب الأذان، باب فضل صلاة الجماعة (٦٤٥)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل صلاة الجماعة وبيان التشديد في التخلف عنها (٦٤٩) من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

قولـه: (وقُـدِّمَ المفعـولُ... إلى آخره) لمَّـا كان من حقِّ المعمـولِ أن يؤخَّرَ عن العامـلِ سـيَّما إذا كان فضلـةً، ولم يؤخَّرْ هنـا بل قُدِّمَ؛ أشـار إلى وجـهِ تقديمِه فقال: وقُـدِّمَ المفعولُ وهـو ﴿إِيَّاكَ﴾ في الموضعيـن؛ للتعظيمِ، فإنَّ العظيمَ لائـقٌ بالتقديمِ، ففيـه تنبيـهٌ للعابدِ علـى أنْ لا يتكاسـلَ في التعظيـمِ، ولا يلتفـتَ يميناً وشـمالاً، ولا يؤدِّي بالغفلةِ.

قوله: (والاهتمامِ به) بالجرِّ عطفٌ على (التعظيمِ)، فإنَّ ذكرَ اللهِ تعالى أهمُّ في كلِّ حالٍ لا سيَّما في حالِ العبادةِ؛ لأنَّها محلُّ مسِّ طائفِ الشيطانِ من الكسلِ والبطالةِ والغفلةِ، وذكرُه تعالى دواؤُه، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ إِذَا مَسَّهُمۡ طَٰٓئِفٞ مِّنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبۡصِرُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠١].

وقال بعضُ المحقِّقين: والمرادُ بهذا الاهتمامِ: الاهتمامُ الذاتيُّ، فإنَّ المنعِمَ الحقيقيَّ الملحوظَ بالصفاتِ الكاملةِ المميِّزة تمييزاً صحيحاً مصحِّحاً للخطاب يهتمُّ به بالذاتِ، ويتوجَّهُ إليه بالقصدِ، أو الاهتمامُ العرَضيُّ بحسَبِ اعتناءِ المتكلِّمِ به؛ لكونِه نُصبَ عينِ المؤمنِ عندَ الشُّروعِ في أمرٍ ذي بالٍ، لا سيَّما في العبادةِ التي هي غايةُ الخضوعِ والتذلُّلِ للمُولِي لجميع الآلاءِ، والمفيضِ لأنواعِ النَّعْماءِ.

على أنَّ فيه تصريحاً من أولِ الأمرِ بأنَّ العبادةَ له تعالى، فهو أبلغُ في التوحيدِ، وأبعدُ عن احتمالِ الشِّركِ، بخلافِ ما لو أخَّرَ، فإنَّه قبلَ ذكرِ المفعولِ يحتملُ أن يكونَ العبادةُ لغيرِه تعالى، فافهم.

قولـه: (والدلالـةِ علـى الحصـرِ) بالجـرِّ أيضـاً عطـفٌ علـى قولِـه: (التعظيـمِ والاهتمـامِ)، غيَّـرَ فيـه أسـلوبَ المعطوفِ عليـه حيثُ لم يقـل هنـاك: للدلالةِ على التعظيـمِ والاهتمـامِ، بـل قال: للتعظيـم والاهتمـام، وهاهنا لم يقـل: والحصرِ على

قياسِهما، بل زاد قيدَ الدلالةِ؛ لأنَّ تقديمَ ما حقُّه التأخيرُ لا يوجبُ الحصرَ، كيف وقد أنكره ابنُ الحاجب؟[1].

غايةُ الأمرِ أنَّ التخصيصَ لازمٌ له لزوماً جزئيًّا أكثريًّا، فهو أمارةُ التخصيصِ، ودالٌّ عليه دلالةً ظنيَّةً بمعونةِ المقامِ، فيقصدُ في المقام الخطابيِّ.

قال صاحبُ «التلخيص»: التخصيصُ لازمٌ للتقديمِ غالباً.

وقال المحقِّقُ التفتازانيُّ في شرح قوله: (غالباً): إشارةً إلى أنَّ التقديمِ قد لا يكونُ للتخصيصِ، بل لمجرَّدِ الاهتمامِ، أو التبرُّكِ، أو الاستلذاذِ، أو موافقةِ كلامِ السامعِ، أو ضرورةِ الشِّعرِ، أو رعايةِ السَّجعِ، والفاصلةِ، أو ما أشبهَ ذلك[2].

فإن قيل: فعلى هذا لم يكنِ التقديمُ موجِباً للاهتمامِ والتعظيمِ أيضاً؛ لانفكاكِه عنهما في المواضعِ المذكورةِ، فلا بدَّ من زيادةِ الدلالةِ فيهما أيضاً.

فالجواب: أنَّ التقديمَ لا ينفكُّ عنهما كما قال صاحبُ «التلخيص»، ويفيدُ التقديمُ في الجميعِ اهتماماً بالمقدَّمِ، ومن المعلومِ أنَّ التعظيمَ لا ينفكُّ عن الاهتمامِ، ففي زيادةِ الدلالةِ إشارةٌ إلى أنَّ حالَ التقديمِ بالنسبةِ إلى الاهتمامِ والتعظيمِ هو أنَّه علَّةٌ لهما، وبالنسبةِ إلى الحصرِ أنَّه دالٌّ عليه، فيمكنُ تخلُّفُه عنه.

قيل: وفيها أيضاً إشارةٌ إلى دفعِ ما أوردَه ابنُ الأثير على صاحبِ «الكشاف» حيثُ صرَّح بأنَّ التقديمَ في ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾ لمراعاة حسنِ النظمِ[3]، لا للاختصاصِ على ما ذكره الزمخشريُّ[4].

---

(١) انظر: «الإيضاح شرح المفصل» (١/ ٤٧)، وسيذكر المؤلف قوله قريباً.

(٢) انظر: «المطوَّل شرح تلخيص المفتاح» للتفتازاني (ص: ٣٧٥).

(٣) انظر: «المثل السائر» لابن الأثير الكاتب (٢/ ٣٦).

(٤) انظر: «الكشاف» للزمخشري (١/ ٣).

ووجهُ الدفع: أنَّا لا ندَّعي أنَّ التقديمَ للاختصاصِ، وعلَّةٌ له، بل المدَّعَى أنَّه دالٌّ عليه وأمارةٌ له، فيجوزُ أن يقصدَ إليه بمعونةِ المقامِ، وبهذا ظهرَ وجهُ العدولِ أيضاً عن عبارةِ «الكشاف» حيثُ قال: والتقديمُ لقصدِ الاختصاصِ[1].

قوله: (ولذلك قال ابن عباس رضي الله عنهما)؛ أي: ولدلالةِ التقديمِ على الحصرِ قال رئيسُ المفسِّرين ابنُ عباس رضي الله عنهما في معنى ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾: **(معناه: نعبُدُكَ، ولا نعبُدُ غيرَكَ)**[2] وهذا معنىً حصريٌّ؛ لأنَّ حقيقةَ الحصرِ إيجابٌ للمقصورِ عليه، ونفيٌ عمَّا عداه، وإنَّما استشهدَ له دونَ غيره من الوجوهِ؛ لما عرفتَ من أنَّ التقديمَ لا يوجبُ الحصرَ.

وقد قال ابنُ الحاجبِ في «الإيضاح شرح المفصَّل»: قوله: (اللهَ أحمدُ) على طريقةِ ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ تقديماً للأهمِّ، وما يُنقَلُ من الحصرِ لا دليلَ عليه، والتمسُّكُ فيه بمثلِ ﴿بَلِ ٱللَّهَ فَٱعْبُدْ﴾ [الزمر: ٦٦] ضعيفٌ؛ لأنَّه قد جاء: ﴿فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ﴾ [الزمر: ٢]. انتهى[3].

ووجهُ الشهادةِ: أنَّه رئيسُ المفسِّرين، ومن أهل اللسان، وعارفٌ باللغة، وخواصِّ التركيبِ، فلولا دلالةُ التقديمِ على الحصرِ لَمَا فسَّرَه بذلك، على أنَّكَ قد عرفتَ أنَّه ليس المدَّعَى أنَّه للحصرِ، وعلَّةٌ له، بل المدَّعَى أنَّه يدلُّ على الحصرِ، وقد عرفتَ الفرقَ بينَهما.

ولقائل أن يقول: يجوزُ أن يكونَ ما قاله ابنُ عباس رضي الله عنهما مبنيًّا على دلالةِ الخطابِ على الأوصاف المستلزمة لنفي العبادةِ عن غير المخاطَب، فلا يدلُّ

---

(١) انظر: «الكشاف» للزمخشري (١/ ١٣).

(٢) رواه الطبري في «تفسيره» (١/ ١٥٧).

(٣) انظر: «الإيضاح شرح المفصل» لابن الحاجب (١/ ٤٧).

على أنَّ الحصرَ مستفادٌ من التقديمِ، إلا أنَّ مثلَ هذه الدلالةِ لا يُلتفَتُ إليها عندهم، لا سيَّما في باب الحصرِ، فليتأمَّل.

ثـم إنَّ هـذا الحصـرَ حقيقـيٌّ، والمقصـودُ منه التبـرِّي عـن الشِّـرك، وتعريضٌ للمشركين.

قـولـه: (وتقديمِ ما هو مقدَّمٌ في الوجودِ) هو أيضاً بالجرِّ عطفٌ على قولِه: (للتعظيمِ)، يعني: أنَّ مِن وجوهِ تقديمِ المفعولِ أنَّه تعالى مقدَّمٌ على الكلِّ في الوجودِ، فهو مقدَّمٌ علينا وعلى عبادتِنا ذاتاً، فقُدِّمَ في اللفظِ أيضاً؛ ليوافقَ الوضعُ الطبعَ، ويكونَ الوجودُ اللفظيُّ على وفقِ الوجودِ في نفسِ الأمرِ، فيكون تقديمُنا إياه تقديماً لما حقُّه التقديمُ، فهو غايةٌ متأخِّرةٌ قُصِدَ بالتقديمِ حصولُها كسائر الوجوهِ المذكورةِ، لا علَّةٌ حاملةٌ عليه متقدِّمٌ وجودُه.

فـلا ورودَ لمـا قيـل: إنَّ علَّـةَ التقديمِ ليسـت تقديـمَ ما هو مقـدَّمٌ فـي الوجودِ، بـل علَّتُـه إنَّمـا هـو تقدُّمُ مـا هو مقـدَّمٌ في الوجـودِ، فإمَّـا أن يجعـلَ التقديـمُ مصدراً مبنيًّـا للمفعـول؛ أي: كونُـه مقدَّماً، أو يُجعَلَ مصـدرَ (قدَّمَ) اللازمِ بمعنـى: تقدَّمَ كما جعلـوا المقدِّمةَ منـه، فافهم.

قوله: (والتنبيهِ) بالجرِّ عطفٌ على ما تقدَّم أيضاً؛ أي: قُدِّمَ المفعولُ للتنبيهِ على أنَّ العابدَ مِن حيثُ إنَّه عابدٌ ينبغي أن يكونَ عبادتُه في أعلى درجاتِ العبادةِ، فإنَّ للعبادةِ ثلاثَ درجاتٍ:

أدناها: أن يعبدَ اللهَ رغبةً في ثوابِه، وخوفاً من عقابِه، فهو يجري مَجرى أجيرٍ يعملُ عملاً لأخذِ أجرةِ عملِه.

وأوسطُها: أن يعبدَ اللهَ لكونِه مستحقًّا للعبادةِ، وقبولاً لتكاليفِه.

وأعلاها: (**أنْ يكونَ نظرُه إلى المعبودِ أوَّلاً وبالذاتِ، ومنه إلى العبادةِ**) ثانياً وبالغرضِ، (**لا من حيثُ إنَّها عبادةٌ صدَرَتْ عنه**) ومكسوبةٌ له، (**بل من حيثُ إنَّها نسبةٌ شريفةٌ إليه**)؛ أي: مشتملةٌ على نسبةٍ شريفةٍ إليه، وإلا فالعبادةُ فعلٌ مخصوصٌ من العبدِ مخلوقٌ له تعالى، لا نسبةٌ، فلكونِ تلك النسبةِ هي المقصودةَ من العبادةِ حُمِلَت عليها مبالغةً كأنَّها هي، فتأمَّل.

ووجهُ التنبيهِ على ذلك: أنَّ التقديمَ يدلُّ على أنَّ المقدَّمَ هو المقصودُ بالذاتِ، وغيرُه تابعٌ، وهو هاهنا المعبودُ، ولزم من ذلك تقديمُ نسبةِ العبادةِ إليه تعالى على نسبتِه إلى الفاعلِ، فاستُفِيدَ من أنْ يكونَ نظرُه إلى العبادةِ من حيثُ إنَّها نسبةٌ شريفةٌ إليه تعالى، لا من حيثُ إنَّها صادرةٌ عنه.

والحاصلُ: أنَّه ينبغي أن يكونَ مطمَحُ نظرِ العابدِ هو المعبودَ الدالَّ عليه ﴿إِيَّاكَ﴾، لا العبادةَ الدالَّ عليها ﴿نَعْبُدُ﴾، بل إنَّما لُوحِظَت العبادةُ تبَعاً على أنَّها نسبةٌ شريفةٌ إليه تعالى على ما يفيدُه جعلُ ﴿إِيَّاكَ﴾ مفعولَ ﴿نَعْبُدُ﴾.

قوله: (**ووُصْلةٌ**)؛ أي: رابطةٌ أكيدةٌ (**بينَه وبينَ الحقِّ**) كأنَّ العابدَ يصلُ بها إلى المعبودِ، وفي هذه الدرجةِ العليا من العبادةِ يصيرُ العابدُ عارفاً، ولذا قال: (**فإنَّ العارفَ**) وقد كان الظاهرُ أن يقولَ: فإنَّ العابدَ، وفيه حثٌّ على أنَّ العابدَ ينبغي أن يصلَ إلى مرتبةِ العرفانِ.

قوله: (**إنَّما يحقُّ**)؛ أي: يثبتُ (**وصولُه**) إلى الحقِّ (**إذا استغرقَ في ملاحظةِ جنابِ القدسِ، وغاب عمَّا عداه، حتَّى**) عن نفسِه وأحواله بحيثُ (**لا يلاحظُ نفسَه، ولا حالاً مِن أحوالِها إلا مِن حيثُ إنَّها**)؛ أي: تلك الملاحظةِ المتعلِّقةِ بنفسه، أو بحالٍ من أحوالها (**ملاحظةٌ له**) تعالى، (**ومنتسبةٌ إليه**) تعالى من حيثُ إنَّها مرآةٌ لملاحظتِه.

والحاصلُ: أنَّ العارفَ إنَّما يصلُ إلى الحقِّ إذا استوعبَ جميعَ الأشياءِ في ملاحظةِ جنابِ القدسِ، فلا يلاحظُ شيئاً إلا ويلاحظُ به جنابَ قُدسِه.

ومعنى (غاب عمَّا عداه): عدمُ وجدانِ ما عداه؛ يعني: لا يشغلُه ما سواه، وفيه إشارةٌ إلى أنَّ ما سواه موجودٌ، إلا أنَّه لا يشغلُه، ولا يلتفتُ إليه.

وضميرُ (إنَّها) للملاحظةِ المدلولِ عليها بقولِه: (لا يلاحظُ نفسَه، ولا حالاً من أحوالها) كما أشيرَ إليه، فالملاحظةُ على صيغةِ المصدرِ، ومن قرأَ على صيغة اسم الفاعل وأعادَ الضميرَ إلى النفسِ فقد تعسَّفَ.

ثم إنَّ قولَه: (يحقُّ) إمَّا من الحقِّ بمعنى: درست كردن وسزاوار كرد انيدن ودرست بدانستن وواجب كردانيدن، من حدِّ نَصَرَ.

وإمَّا من الحق بمعنى: واجب شدن وسزاوار شدن، من حدِّ ضَرَبَ على ما في «التاج»[1].

فعلى الأولِ يجوزُ أن يقرأَ بصيغة المعلومِ، ونصبِ (وصولَه)، وضميرُ الفاعلِ لـ (العارف)، وأن يقرأَ بصيغة المجهول، ورفع (وصولُه) على أنَّه مفعولُ ما لم يُسمَّ فاعلُه.

وعلى الثاني بصيغة المعلوم، ورفعِ (وصولُه) على الفاعلية، وهو الظاهرُ، ولهذا اخترناه في التفسير.

وقولُه: (إذا استغرقَ) على صيغةِ المعلومِ، في «الصحاح»: الاستغراقُ: الاستيعابُ[2].

---

(١) انظر: تاج العروس (٣٥/ ٢٦٩).

(٢) انظر: «الصحاح» للجوهري (مادة: غرق).

ومعناه بالفارسية على ما في «الصراح»: فراكر فتن.

ثم إنَّ المهمَّ هنا أن يبيِّنَ أنَّ مرادَ المصنفِ بيانُ أنَّ المرادَ بوصولِ العارفِ إلى الحقِّ هو الاستغراقُ في ملاحظتِه بحيثُ يغيبُ عن جميعِ ما عداه، حتى عن نفسِه، وعن أحوال نفسِه كما قرَّرَ آنفاً، لا الوصولُ الجسمانيُّ أو الرُّوحانيُّ كما زعمَه الحلُوليَّة والاتحاديَّةُ، والنصارى في حقِّ المسيحِ عليه السلام، والنصريَّةُ في حقِّ عليٍّ رضي الله عنه.

وكلامُ المصنفِ هذا مأخوذٌ من كلام الشيخِ في مقامات العارفين من كتاب «الإشارات» حيثُ قال: وأمَّا عبارةُ العارفِ فإنْ لاحظَ العارفُ نفسَه بالقياسِ إلى الحقِّ الأولِ الذي هو مرادُه، ولا يريدُ شيئاً غيرَه إلا لأجلِه، ولا يؤثِرُ شيئاً على العرفانِ إلا الحقَّ فمتعلَّقُه بالحقِّ فقط، وإن لاحظَ كلَّ واحدٍ من الحقِّ والعبادةِ بالقياسِ إلى الآخرِ فباعتبارِ ملاحظةِ الحقِّ بالقياسِ إلى العبادةِ، فيعبدُه؛ لأنَّه مستحقٌّ للعبادةِ، وباعتبار ملاحظةِ العبادةِ بالقياسِ إلى الحقِّ فيعبدُه؛ لأنَّها نسبةٌ شريفةٌ إليه، لا لرغبةٍ في الثوابِ، أو لرهبةٍ من العقابِ كما للزاهدِ غيرِ العارفِ.

كيف ولو كانت الرغبةُ والرهبةُ المذكورتان غايتين لعبادةِ العارفِ لزمَ أن يكونَ الثوابُ المرغوبُ أو العقابُ المرهوبُ هو الداعيَ إلى عبادةِ الحقِّ؟ فهما مطلوبُ عابدِ الحقِّ، ويكونُ الحقُّ غيرَ الغايةِ، بل يكونُ واسطةً إلى نيلِ الثوابِ، والخلاصِ من العقابِ الذي هو الغايةُ وهو المطلوبُ، فيكونُ هو المعبودَ بالذاتِ، لا الحقُّ.

فمَن يتزهَّدُ في الدنيا، ويعبدُ الحقَّ رغبةً في الثوابِ، أو رهبةً من العقابِ، فيستحقُّ أن يُرحمَ عليه؛ لأنَّه لم يطعَمْ لذَّةَ البهجةِ بلقاءِ الحقِّ، وإنَّما معارفتُه مع اللذَّاتِ الناقصةِ، فهو حنونٌ إليها، غافلٌ عمَّا وراءها، وما مثَلُه بالقياسِ إلى العارفين

إلا كمثَلِ الصِّبيانِ بالقياسِ إلى أربابِ التجارِبِ، فإنَّهم لمَّا غفلوا عن طيِّباتٍ يحرصُ عليها البالغون، واقتصرَت بهم المباشرةُعلى طيِّبات اللعبِ، صاروا يتعجَّبون من أهل الجِدِّ إذا عدَلُوا عنها كارهين لها، عاكفين على غيرها، كذلك مَن لم يقدِرْ على مطالعةِ البهجةِ الحقيقيَّةِ كالأعمى الذي يطلبُ شيئاً، فإنَّه يعلقُ يدَه بما يَلِيه، سواءُ كان ما أعلقَ به يدَه مطلوبَه، أولا.

فزهدُ غيرِ العارفِ زهدٌ عن كرهٍ؛ لأنَّه مع كونه في صورةِ الزهَّاد أحرصُ الخلقِ بالطبعِ على اللذَّات الحسيَّة الناقصةِ، فإنَّه إنَّما تركَها ليستأجلَ أضعافَها، وإنَّما يعبدُ اللهَ ويطيعُه؛ ليُخوِّلَه في الآخرةِ شبعَه منها، فيبعثَ إلى مطعمٍ شهيٍّ، ومشرَبٍ هنيٍّ، ومنكحٍ بهيٍّ، فلا يرفعُ بصرَه في أولاه وأخراه إلا إلى قَبْقَبِه ولَقْلَقِه وذَبذَبِه[1].

وأمَّا العارفُ المستبصرُ لهدايةِ القدسِ في طريقِ الإيثارِ فقد عرفَ اللذَّةَ الحقَّ، وولَّى وجهَه نحوَها مترحِّماً على هذا الناقصِ المأخوذِ عن رُشدِه إلى ضِدِّه، وإن كان هذا الناقصُ المرحومُ ينالُ ما يرجوه ويطلبُه ويكدُّه من اللذات الحسيَّة حسبما وعدَه الأنبياءُ عليهم السلام. انتهى.

وبذلك قد انكشفَ أنَّ للعبادةِ مراتبَ، أعلاها ما ذكره المصنفُ.

قوله: (ولذلك)؛ أي: ولأجلِ أنَّ العابدَ ينبغي أن يكونَ نظرُه إلى المعبودِ أوَّلاً وبالذات.

قوله: (فُضِّلَ) على البناء للمفعول، والقائمُ مقامَ فاعلِه قوله: **(ما حكَى اللهُ)**؛ أي: في كتابِه الكريم **(عن حبيبِه)** محمَّدٍ نبيِّنا ﷺ.

---

(١) القبقب: البطن، من القبقبة، وهي صوت يسمع من البطن فكأنها حكاية ذلك الصوت، والذبذب: الذكر، سُمِّي بِهِ لِتَذَبْذُبِهِ: أَيْ حَرَكَتِه. واللقلق: اللسان، وكأنها هنا حكاية الأصوات الكثيرة. وانظر: «النهاية» لابن الاثير (٢: ٤٣)، (٣: ٢٢٥)، (٤: ٦٤).

قوله: (حين قال) ظرفٌ لقوله: (حكى)، وفاعلُ (قال) هو اللهُ تعالى، لا الحبيبُ كما توهِّمَ أنَّ الحكايةَ لم يقع حينَ صدورِ القولِ المذكورِ من الحبيبِ؛ يعني: قال اللهُ تعالى حاكياً قولَ حبيبِه خطاباً لأبي بكرٍ الصديقِ رضي الله عنه: (﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠]).

قوله: (على ما حكاه) متعلِّقٌ بقوله: (فُضِّلَ)؛ أي: فُضِّلَ المحكيُّ عن حبيبِه على ما حكاه **(عن كليمِه)** موسى عليه السلام **(حيثُ قال)** اللهُ تعالى حاكياً موسى عليه السلام ردعاً لقومِه حينَ خافوا من الفراعنة فقالوا: إنَّا لمُدرَكون: ﴿كلا **(إن معي ربي سيهدين)**﴾ [الشعراء: ٦٢].

ووجهُ التفضيل: أنَّ في قول الحبيبِ تقديمَ ملاحظةِ ذاتِ الله تعالى، والتوجُّهِ إليه وإلى نفسه ثانياً، وفي قولِ الكليمِ الأمرُ بالعكسِ.

قال بعض المحقِّقين: مَن كان نظرُه في وقتِ النعمة على المنعِمِ لا على النعمة كان نظرُه في وقتِ البلاءِ على المبلِي لا البلاءِ، فيكون في جميع الأحوال غريقاً في معرفة الحقِّ، وهو أعلى مراتب السعادةِ، ومَن كان بالعكس كان في الشَّقاوة، فيكونُ في وقت النِّعمة خائفاً من الزوالِ، وفي وقت زوالها مبتلىً بالنَّكال. انتهى. نرجو من الله أحسنَ الحال في الحال والمآل.

قوله: (وكرَّرَ الضميرَ)؛ أي: في ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ مع أنَّ الظاهر أن يقال: إياك نعبد ونستعين بعطف ﴿نَسْتَعِينُ﴾ على ﴿نَعْبُدُ﴾ من غير أن يكرَّرَ لفظُ ﴿إِيَّاكَ﴾ في الموضعين، فلا بدَّ للتكرار من فائدةٍ، وهي ما ذكره بقوله: **(للتنصيصِ**[1]

---

(١) قال أبو السعود رحمه الله للتنصيص على تخصصه تعالى بكل واحدة من العبادة والاستعانة، ولإبراز الاستلذاذ بالمناجاة والخطاب. انظر: «تفسير أبي السعود» (١/ ١٧).

على أَنَّه المستعانُ به لا غيرُ)؛ أي ليكونَ حصرُ الاستعانةِ به منصوصاً غيرَ محتملٍ؛ إذ لو لم يكرَّرْ لَتُوهِّمَ تقديرُه مؤخَّراً، فيفوتُ التنصيصُ على الحصرِ.

وأمَّا توهُّمُ أن يكونَ الحصرُ المستفادُ من تقديم ﴿إِيَّاكَ﴾ باعتبار الجمعِ بين العبادةِ والاستعانةِ، لا باعتبار كلٍّ منهما فمع بُعدِه ـ إذ التشريكُ في المفعولِ بعيدٌ ـ عبارةُ المصنفِ آبيةٌ عنه؛ إذ لو كان مرادُه ذلك لقال: للتنصيصِ على أَنَّه المستعانُ به لا غيرُ كما أَنَّه المعبودُ لا غيرُ، فليتأمَّل.

قوله: (**وقُدِّمَت العبادةُ على الاستعانةِ**)[1] مع أنَّ مقتضى الظاهرِ تأخيرُ العبادةِ على الاستعانةِ؛ لأنَّ العبادةَ لا تتيسَّرُ بدونِ الإعانةِ.

قوله: (**ويُعلَمَ منه**) الظاهرُ أنه بالنصب عطفاً على قوله: (ليتوافقَ)؛ أي: وليُعلَمَ من تقديمِ العبادةِ في الذكرِ على طلبِ المعونةِ التي لا تتمُّ العبادةُ إلا بها، فكان

---

(١) وأجاب الخازن رحمه الله عن ذلك بأوجه؛ منها: أن الاستعانة نوع تعبد، فكأنه ذكر جملة العبادة أولاً ثم ذكر ما هو من تفاصيلها ثانياً، ومنها: كأن العبد يقول: شرعت في العبادة فأنا أستعين بك على إتمامها فلا يمنعني من إتمامها مانع، ومنها أن العبد إذا قال: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ حصل له الفخر وذلك منزلة عظيمة، فيحصل بسبب ذلك العجب فأردف ذلك بقوله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾؛ ليزول ذلك العجب الحاصل بسبب تلك العبادة. انظر: «تفسير الخازن» باختصار وتصرف (٢/ ١٣).
وقال البَغَوِيُّ: فإن قيل: لم قدم ذِكْرُ العِبَادَةِ على الاستعانَةِ، والاستعانةُ لا تكون إلاَّ قبل العبادة؟ قلنا: هذا يلزمُ مَن جَعَلَ الاستعانةَ قبلَ الفعل، ونحن نَجْعلُ التوفيقَ والاستعانةَ مع الفعل، فلا فرق بيت التقديم والتأخير.
وقيل: الاستعانَةُ نوعُ تعبُّدٍ، فكأنه ذكر جملة العبادَةِ أوّلاً، ثم ذكر ما هو من تفاصيلها. انظر: «اللباب في علوم الكتاب» لابن عادل (١/ ٢٠٢).
وقال النسفي: وقدمت العبادة على الاستعانة؛ لأن تقديم الوسيلة قبل طلب الحاجة أقرب إلى الإجابة. انظر: «مدارك التنزيل» (١/ ٣٢).

الظاهرُ تقديمَها، أنَّ تقديمَ ما هو وسيلةُ التقرُّبِ إلى جنابه تعالى، وهي هاهنا العبادةُ والخضوعُ على طلبِ الحاجةِ التي هي هاهنا الإعانةُ أَدعَى إلى الإجابةِ.

ووجهُ كونِ ذلك معلوماً من التقديمِ: هو أنَّ الذكرَ لمَّا وجبَ أن يكونَ على وفقِ الوجودِ، فإذا ذُكِرَ شيءٌ مقدَّماً على شيءٍ يُعلَمُ منه أنَّه يجبُ أن يُقدَّمَ عليه في الوجودِ أيضاً، سيَّما إذا كان المقدَّمُ وسيلةً كما فيما نحن فيه.

قيل: القولُ بكونِ العبادةِ وسيلةً للاستعانةِ إنَّما هو على تقديرِ أنْ يرادَ الاستعانةُ في المهمَّات غيرِ العبادةِ على ما اختاره السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سِرُّه في حاشية «الكشاف»[1]؛ إذ لو أريدَ الاستعانةُ في أداءِ العبادةِ لكانت الاستعانةُ وسيلةً للعبادةِ، لا عكسُه، فتقديمُها حينئذٍ لكونها مقصودةً، وأمَّا إذا أريدَ الاستعانةُ في جميعِ المهمَّات فالتقديمُ بالنسبةِ إلى بعضِ أفرادِ الإعانةِ؛ لكونها وسيلةً بالنسبةِ إلى بعضِها لكونها مقصودةً. انتهى.

وقال بعضُ المحقِّقين: وسيلةُ الشيءِ ما يتوقَّفُ عليه ذلك الشيءُ، فالاستعانةُ ليست وسيلةً للعبادةِ على شيءٍ من التقاديرِ الثلاثةِ المذكورةِ؛ لأنَّ معنى الاستعانةِ طلبُ المعونةِ، والعبادةُ إنَّما تتوقَّفُ على نفس المعونةِ، لا على طلبِها، فنفسُ المعونةِ وإن كانت وسيلةً للعبادةِ ومتقدِّمةً عليها لكنَّ طلبَها متأخِّرٌ عنها، ومتوقِّفٌ عليها؛ لأنَّها مصحِّحةٌ للمناسبة المصحِّحةِ للطلبِ، فالعبادةُ وسيلةٌ لطلبِ المعونةِ، ونفسُ المعونةِ وسيلةٌ لها.

لا يقال: نفسُ المعونةِ تتوقَّفُ على طلبِها، فتأخُّرُ طلبِها عن العبادةِ يستلزمُ تأخُّرَها أيضاً عنها.

---

(١) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٦٦).

لأنَّا نقول: نفسُ المعونةِ تحصلُ بدون الطلبِ، لكنْ إذا طُولِبَت لا بدَّ من العبادةِ ليحصلَ المناسبةُ بين الطالبِ المستفيضِ، والمطلوبِ منه المفيض، وإليه أشيرَ بقوله تعالى: ﴿وَمَا هُوَ بِبَٰلِغِهِۦۚ وَمَا دُعَآءُ ٱلۡكَٰفِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَٰلٖ﴾ [الرعد: ١٤].

وبذلك يندفعُ ما يقال: إنَّ قولَه: (ويُعلَمُ) مرفوعٌ على أنَّه كلامٌ مستأنفٌ سيقَ لإفادةِ أنَّ في هذا المقامِ إشعاراً بأنَّ تقديمَ الوسيلةِ المطلقةِ على الطلبِ أدعَى لإجابةِ المطلوبِ مع قطعِ النظرِ عن هذا المقامِ، وليس بمنصوبٍ عطفاً على (يتوافقَ) حتى يكونَ علَّةً أخرى للتقديمِ؛ لأنَّ الوسيلةَ التي ذُكِرَت وهي العبادةُ لا تتيسَّرُ بدونِ الإعانةِ، فكيف تُقدَّمُ عليها؟ ولأنَّها ينبغي أنْ لا تكونَ وسيلةً إلى حاجةٍ دنيويَّةٍ أو أخرويَّةٍ.

ووجهُ الاندفاعِ: هو أنَّ العبادةَ وإن لم تتيسَّرْ بدون الإعانةِ إلا أنَّها لم تُقدَّم على الإعانةِ حتى يقالَ: فكيف تُقدَّمُ عليها؟ بل إنَّما قُدِّمَت على ما هي وسيلةٌ لها؛ أعني: طلبَ الإعانةِ.

وأمَّا قولُه: (ولأنَّها ينبغي أنْ لا تكونَ وسيلةً إلى شيءٍ أصلاً) ففيه أنَّها ينبغي أنْ لا تُتخَذَ وسيلةً إلى شيءٍ، لا أنْ لا تكونَ في نفسِه وسيلةً إلى شيءٍ، فالعبادةُ في نفسِها وسيلةٌ إلى طلبِ المعونة، إلا أنَّ اللائقَ بحالِ العابدِ أنْ لا يتَّخذَ عبادتَه وسيلةً إلى شيءٍ بأنْ يفعلَها لكونها وسيلةً إليه، بل لا بدَّ وأن يفعلَها لكونها نسبةً شريفةً إليه تعالى على ما سبقَ تحقيقُه.

***

وأقول: لما نسبَ المتكلِّمُ العبادةَ إلى نفسه أوهمَ ذلكَ تبجُّحاً واعتداداً منه بما يصدرُ عنه، فعقَّبُه بقوله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ ليدلَّ على أن العبادةَ أيضاً مما لا تتمُّ ولا تستتبُّ له إلا بمعونةٍ منه وتوفيقٍ، وقيل: الواوُ للحالِ، والمعنى نعبدك مستعينينَ بكَ.

وقُرِئَ بكسرِ النونِ فيهما، وهي لغةُ بني تميم؛ فإنهم يكسرونَ حروفَ المضارعةِ سوى الياء إذا لم ينضمَّ ما بعدها.

قوله: (**وأقولُ: لمَّا نسبَ المتكلِّمُ... إلى آخره**) هذه النكتةُ مذكورةٌ في «التفسير الكبير»[1]، وفي كلامِ كثيرٍ من أكابر الصوفيَّة، فلعلَّ قوله: (أقول) مجازٌ عن أختارُ، ويمكنُ أن يكونَ من قَبيل التوارد.

وحاصلُه: أنَّه (**لمَّا نسبَ المتكلِّمُ**) أوَّلاً (**العبادةَ إلى نفسِه**) بقولِه: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ (**أوهمَ**) تلك النسبةُ (**تبجُّحاً**) بتقديم الجيم على الحاء المهملة؛ أي: سروراً وافتخاراً (**واعتداداً منه بما يصدرُ عنه**) من العبادةِ، (**فعقَّبَه بقوله:** ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾؛ **ليدلَّ**) التعقيبُ المذكورُ (**على أنَّ العبادةَ**) كسائرِ الأعمالِ (**ممَّا لا تتمُّ، ولا تستتبُّ**) بالتاءين؛ أي: لا تتهيَّأُ، ولا تكملُ (**إلا بمعونةٍ منه وتوفيقٍ**)؛ أي: جعلِ أسبابِها مساعدةً موافقةً، فالمقصودُ من ذكرِ قولِه: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ إزالةُ العُجْب، وإفناءُ النَّخوة والكِبْر.

قال بعضُ المحقِّقين: ولا يخفى أنَّ الظاهرَ أنَّ هذا وجهٌ ثالثٌ لتقديمِ العبادةِ على الاستعانةِ، لكنَّه غيرُ صحيحٍ، فإنَّ الوهمَ المذكورَ إنَّما نشأ من تقديمِ العبادةِ،

(١) انظر: «مفاتيح الغيب» للفخر الرازي (١/ ٢١٧).

فيرجعُ المعنى إلى أَنَّه قُدِّمَت العبادةُ؛ لأَنَّه أوهمَ تقديمُها تبجُّحاً، فعُقِّبَ بالاستعانةِ، وهذا كلامٌ غيرُ ملتزَمٍ، فهو في الحقيقةِ علَّةٌ لتعقيبِ العبادةِ بالاستعانةِ.

ويؤيِّدُه أنَّه أوردَه الإمام الرازيُّ في جواب قوله: لقائلٍ أن يقولَ: الاستعانةُ على العملِ إنَّما تحسنُ قبلَ الشروعِ في العملِ، وهاهنا ذكرَ قولَه: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾، ثم ذكرَ عقيبَه: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ فما الحكمةُ فيه؟ انتهى[1].

أي: فما الحكمةُ في ذكرِه عقيبَه؟ فحينئذٍ ينتظمُ هذا الجوابُ معه حقَّ الانتظامِ.

فالصوابُ أنَّ مرادَ المصنفِ تعريضٌ على مَن تصدَّى لبيان وجهِ تقديمِ العبادةِ على الاستعانةِ كصاحب «الكشاف» بأنَّه إنَّما يحتاجُ إلى ذلك لو كان كلٌّ منهما مذكوراً قَصْداً وبالذاتِ، وليس كذلك، فإنَّ الذي استتبَعَه إجراءُ الصفاتِ العظامِ عليه تعالى هو حصرُ العبادةِ فيه تعالى، ثم صار هذا الحصرُ منشأً للوهمِ المذكورِ، فذكرَ الاستعانةَ لدفعِ الوهمِ الناشئِ من ذكرِ العبادةِ، فوجبَ ذكرُها عقيبَ العبادةِ لا محالةَ.

وهذا لكونه تصرُّفاً من المصنفِ صدَّرَه بقوله: (وأقول)؛ أي أقولُ: لا تقديمَ هاهنا حتى يبيَّنَ وجهُه، بل المتحقِّقُ هاهنا تعقيبُ العبادةِ بالاستعانةِ لدفع ما أوهمَه الأولُ، هذا ما قصدَه، واللهُ أعلم بالضمائر، فليتأمَّل.

قوله: (وقيل: الواوُ للحالِ... إلى آخره) يعني أنَّ وجهَ التقديمِ، أو وجهَ التعقيبِ: أنَّ الثانيَ من تتمَّةِ الأولِ بأنْ يكونَ الواوُ للحالِ، والمعنى: نعبدُكَ حالَ كونِنا مستعينينَ بكَ.

وإنَّما مرَّضَه؛ لأنَّ المضارعَ المثبَتَ إذا وقعَ حالاً يكتفَى فيه بالضميرِ وحدَه.

قال ابنُ الحاجب: والمضارعُ المثبَتُ بالضميرِ وحدَه.

---

(١) المصدر السابق (١/ ٢١٦).

وقال المحقِّقُ الرضيُّ: وذلك لأنَّ المضارعَ على وزنِ اسم الفاعل لفظاً، وبتقديره معنىً، فجاءني زيدٌ يركبُ؛ بمعنى: جاءني زيدٌ راكباً، ولا سيَّما هو يصلحُ للحالِ وضعاً، وبين الحالين تناسبٌ وإن كانا في الحقيقةِ مختلِفَين، فاستُغنِيَ عن الواوِ، وقد سمع: (قمتُ وأصُكُّ وجهَه)، إمَّا لأنَّها جملةٌ وإن شابهَت المفردَ، وإمَّا لأنَّها بتقدير: وأنا أصُكُّ وجهَه، فتكونُ جملةً اسميَّةً تقديراً. انتهى.

ولا يذهب عليكَ أنَّ الواوَ فيه ضعفٌ، وجعلُه جملةً اسميَّةً بتقديرِ المبتدأ ارتكابُ خلافِ الأصلِ بلا ضرورةٍ داعيةٍ إليه، على أنَّه يلزمُ أيضاً تقييدُ تخصيصِ العبادةِ به تعالى بتخصيصِ الاستعانةِ به، وهذا كما ترى.

قوله: (وقُرِئَ بكسرِ النونِ فيهما)؛ أي: في ﴿نَعۡبُدُ﴾، وفي ﴿نَسۡتَعِينُ﴾.

قيل: نسبَ القراءةَ في (نعبدُ) إلى زيدِ بن عليٍّ[1]، وفي (نستعينُ) إلى جماعةٍ منهم الأعمشُ[2].

وخصَّ في «الكشاف» هذه القراءةَ بـ(نستعين)، ونسبَها إلى ابن حبيش[3].

وقيل: ليست في بعض النسخ لفظةُ (فيهما)، وهو المطابقُ لما في «الكشاف»، والمناسبُ لقوله: فإنَّهم يكسِرُونَ حرفَ المضارعةِ سوى الياء إذا لم ينضمَّ ما بعدَها[4].

قوله: (وهي لغةُ بني تميمٍ) وقد نسبَها أبو حيَّانَ إلى قيسٍ، وأسدٍ، وربيعةَ، وتميمٍ[5].

---

(١) انظر: «شرح الرضي على الكافية» (٢/ ٤٣).

(٢) انظر: «إعراب القرآن» للنحاس (١/ ٢٠).

(٣) انظر: «الكشاف» للزمخشري (١/ ١٥).

(٤) انظر: «تفسير البيضاوي» (١/ ٣٠).

(٥) انظر: «البحر المحيط» لأبي حيان (١/ ٤٢).

وقال الشيخُ الرضيُّ: واعلم أنَّ جميعَ العربِ إلا أهلَ الحجازِ يجوِّزون كسرَ حروفِ المضارعةِ[1] سوى الياء في الثلاثيِّ المبنيِّ للفاعل إذا كان الماضي على فَعِلَ كسر العين في الصحيح، وكذا في المثالِ والأجوفِ والناقصِ والمضاعفِ، نحو: إِيجَلُ، وإِخَالُ، وإِشقَى، وإِعِضُّ، وإنَّما كسرت تنبيهاً على كسرِ عينِ الماضي.

ثم قال: وكسروا أيضاً غيرَ الياءِ من حروفِ المضارعةِ فيما أَوَّلُه همزةُ وصلٍ مكسورةٍ تنبيهاً على كونِ الماضي مكسورَ الأول، وهو همزةُ الوصلِ، ثم شبَّهوا ما في أَوَّله تاءٌ زائدةٌ من ذواتِ الزوائدِ ببابِ انْفَعَلَ؛ لكونِ ذوي التاءِ مطاوعاً لفَعَلَ[2].

قوله: (سوى الياءِ)؛ أي: التحتانيَّة؛ لاستثقالِ الكسرةِ عليها، إلا إذا كان الفاءُ واواً نحو يَيْجَل؛ لاستثقالهم الواوَ التي بعدَ الياء المفتوحةِ، وكرهوا قلبَ الواوِ ياءً من غيرِ كسرِ ما قبلَها، فأجازوا الكسرَ مع الواوِ في الياءِ أيضاً؛ لتخفَّ الكلمةُ بانقلابِ الواوِ ياءً، وأمَّا إذا لم يكسر فبعضُ العربِ تقلبُ الواوَ ياءً نحو: (ييجل)، وبعضُهم تقلبُه ألفاً، فكسرُ الياءِ ليقلبَ الواوُ ياءً لغةُ جميعِ العربِ إلا أهلَ الحجازِ، وقلبُها ياءً بلا كسرِ الياءِ، وقلبُها ألفاً لغةُ بعضِهم في مثالٍ واويٍّ، وهي قليلةٌ.

وجميعُ العربِ إلا أهلَ الحجازِ اتَّفقوا على جوازِ كسرِ حرف المضارعة في مضارع أَبَى ياءً كان أو غيرَه؛ لأنَّ كسرَ أوَّلِه شاذٌّ؛ إذ هو حقُّ ما كان عينُه مكسوراً، وأَبَى مفتوح العين، فجرَّأَهم الشذوذُ على شذوذٍ آخرَ، وهو كسرُ الياءِ[3].

قوله: (إذا لم ينضمَّ ما بعدَها) تلك الحروفِ، سواءٌ كانت مفتوحةً، أو مكسورةً، أو ساكنةً، وإنَّما اشترطَ ذلك؛ لاستثقالِهم الخروجَ من الكسرةِ إلى الضمَّةِ.

---

(١) انظر: «إيجاز التعريف في علم التصريف» لابن مالك (ص ٧٢).

(٢) انظر: «شرح الرضي على الشافية» (١/ ١٤١، ١٤٣).

(٣) المصدر السابق (١/ ١٤١).

والمرادُ بـ (ما بعدَ حرفِ المضارعةِ) ليس فاءَ الكلمةِ على ما هو المتبادِرُ؛ لأنَّ فاء المضارعِ لا تكونُ إلا ساكنةً، وأمَّا نحوُ: يقومُ ويبيعُ ويخافُ فهو أيضاً ساكنةُ الفاءِ في الأصلِ، نُقِلَت حركةُ العينِ إليها لأجلِ الإعلالِ، بل المرادُ به عينُ الكلمةِ، ولهذا جعل الصرفيُّونَ همزةَ الوصلِ في الأمر مضمومةً فيما إذا كانت عينُ المضارعِ مضمومةً مثل: اكتُبْ وانصُرْ مع أنَّ الأصلَ في همزة الوصلِ أن تكونَ مكسورةً، وعلَّلُوه باستثقال الخروجِ من الكسرةِ إلى الضمَّةِ.

وعلى هذا لا يجوزُ الكسرُ في ﴿نَعْبُدُ﴾؛ لانضمامِ العينِ فيه، وكأنَّه لهذا اقتصر صاحبُ «الكشاف» في هذه القراءةِ على ﴿نَسْتَعِينُ﴾.

والمفهومُ من كلام ابن عطيَّةَ أيضاً أنَّه لا يجوزُ الكسرُ في ﴿نَعْبُدُ﴾ حيثُ قال: وإنَّما الكسرُ في كلِّ فعلٍ سُمِّيَ فاعلُه فيه زوائدُ، وفيما يأتي من الثلاثيِّ على فعِلَ يفعَلُ نحو: علِمَ وشرِبَ، وفي معتلِّ العينِ نحو: خالَ، فإنَّهم يقولون: أَخَالُ[1].

وقال بعضُ المدقِّقين: كونُ كسر نونِ ﴿نَعْبُدُ﴾ مخالفاً لما ذكرَه أئمَّةُ العربيَّة بعدَ صحَّة نقله ـ على ما قال صاحب «القاموس» في «تفسيره»[2]: إنَّه قراءةُ زيد بن عليٍّ ـ لا يضرُّ؛ لأنَّها قراءةٌ شاذَّةٌ، والشاذُّ ما صحَّ نقلُه، وخالفَ العربيَّةَ. انتهى.

وفيه أنَّ الشاذَّ غيرُ منحصِرٍ فيما ذكرَه، بل الشاذُّ ما لم يصحَّ نقلُه، أو خالفَ العربيَّةَ، أو خالفَ الرسمَ، وهذه القراءةُ في صحَّةِ نقلِها نظرٌ، وقولُ صاحب «القاموس» ليس بحجَّةٍ في ذلك.

---

(١) انظر: «المحرر الوجيز» لابن عطية (١/ ٧٣).

(٢) لعله «تيسير فاتحة الإياب في تفسير فاتحة الكتاب». انظر: «كشف الظنون» لحاجي خليفة (١/ ٥١٩).

وقـال ذلـك المدقِّـقُ أيضاً: معنـى قولـه: (إذا لم ينضمَّ مـا بعدَهـا) أن لا يكونَ الحـرفُ المذكـورُ بعدَهـا بلا فصـلٍ مضمومـاً، احتـرازاً عن نحـوِ: نعدُ، سـواءٌ كان سـاكناً، أو متحـرِّكاً بمـا سـوى الضـمِّ، فإذا توسَّـطَ السـاكنُ يغتفـرُ فيه الخـروجُ من الكسـرِ إلى الضـمِّ. انتهى.

وأنـت خبيـرٌ بأنَّـه مخالـفٌ لظاهـرِ مـا ذكـره الصرفيُّـون في هـذا البـاب، والله أعلـم بالصـواب.

* * *

﴿ ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ﴾ بيانٌ للمعونةِ المطلوبةِ، فكأنه قال: كيفَ أعينكم؟ فقالوا: اهْدِنَا، أو إفراد لما هو المقصودُ الأعظمُ.

والهدايـةُ دلالـةٌ بلطـفٍ ولذلـك تُستعملُ فـي الخيـر، وقولُـه تعالى: ﴿فَٱهۡدُوهُمۡ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡجَحِيمِ ﴾ واردٌ علـى التهكُّـم، ومنـه الهديَّـةُ، وهَـوادِي الوحـشِ لمقدِّماتِهـا، والفعـلُ منه هَـدَى، وأصلُـه أنْ يُعدَّى بالـلامِ، أو إلى، فعومـلَ معاملـةَ اختـارَ فـي قولـه تعالـى: ﴿ وَٱخۡتَارَ مُوسَىٰ قَوۡمَهُۥ ﴾.

قوله: (بيانٌ للمعونةِ المطلوبةِ) شروعٌ في بيانِ وجهِ فصلِ قولِه تعالى: ﴿ ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ﴾ عمَّا قبلَه بتركِ العطفِ بينَهما.

وقد تقرَّرَ في محلِّه أنَّ الفصلَ إمَّا لكمالِ الاتِّصال، أو لكمالِ الانقطاعِ، وبيَّنَه بوجهين:

الأولُ: أنَّه مرتبطٌ بقوله: ﴿نَسۡتَعِينُ ﴾؛ لأنَّه بيانٌ للمعونةِ المطلوبةِ على سبيلِ الاستئنافِ البيانيِّ، وإليه أشار بقوله: (فكأنَّه قال: كيف أُعينُكم؟)، وللمعونةِ أنحاءٌ شتَّى، وتقعُ على وجوهٍ مختلفةٍ، وكيفيَّاتٍ متنوِّعةٍ، فما الذي تطلبونه؟ فقالوا: ﴿ ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ﴾؛ أي: المعونةُ التي نطلبُها منك هي الهدايةُ إلى الصراطِ المستقيمِ بأن تجعلَ جميعَ مهمَّاتِنا عبادةً أو غيرَها واقعةً على نهجِ الصوابِ، فعلى هذا وجهُ فصلِه عمَّا قبلَه كمالُ الاتِّصال بينَهما من جهةِ كونِ الجملةِ الثانيةِ بياناً للجملةِ الأولى؛ لاتِّحادِهما حينئذٍ، فتفطَّن.

والوجـهُ الثانـي: مـا أشـار إليـه بقولـه: (أو إفـرادٌ لما هـو المقصـودُ الأعظمُ)،

وحاصلُـه: أنَّـه ليس بمرتبـطٍ بما قبلَـه؛ لأنَّ ما قبلَه إخبـارٌ عن حصرِ طلَبِهـم المعونةَ فيـه تعالـى، وهذا إنشـاءٌ؛ لأنَّـه طلبٌ لما هـو المطلبُ الأعلـى، والمقصِـدُ الأقصى لـكلِّ أحـدٍ فـي كلِّ حـالٍ لأقـومِ السُّبل الموصِلـةِ إلـى مرضاتِـه تعالى، فعلـى هذا الوجـهِ يكـونُ وجـهُ الفصلِ بينَهمـا كمالَ الانقطـاعِ؛ لاختلافِهمـا خبراً وإنشـاءً فيما ليـس له محـلٌّ مـن الإعـرابِ، فليتأمَّل.

هذا، وقد قرَّرَ بعضُ المحقِّقين[1] هذا المقامَ بأنْ قال: قد سبقَ أنَّ طلبَ المعونةِ إمَّا في المهمَّات كلِّها، أو في أداءِ العباداتِ، وسيجيءُ أنَّ المرادَ بـ ﴿ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾ طريقُ الحقِّ خلاف الباطلِ، أو ملَّةُ الإسلامِ، فقد حصل احتمالاتٌ أربعةٌ:

فعلى تقديرِ عمومِ الاستعانةِ والصراطِ المستقيمِ وخصوصِهما يكونُ ﴿ ٱهۡدِنَا﴾ بياناً للمعونةِ المطلوبةِ، كأنَّه قال: كيف أعينُكم في المهمَّات، أو في العبادةِ؟ فقالوا: اهدِنا طريقَ الحقِّ في كلِّ شيءٍ، أو ملَّةَ الإسلامِ، فيكونُ الفصلُ لشبهِ كمالِ الاتِّصالِ.

وعلـى تقديـرِ عمـومِ الاسـتعانةِ وخصـوصِ الصـراطِ المسـتقيمِ يكـونُ قولُه: ﴿ ٱهۡدِنَا﴾ إفـراداً لمـا هـو المقصـودُ الأعظمُ مـن جميـعِ المهمَّات، فـإنَّ هدايـةَ ملَّةِ الإسـلامِ بهـا ينتظـمُ سـعادةُ الدارَيـنِ، فيكونُ الفصـلُ حينئـذٍ لكمـالِ الاتِّصالِ.

---

(١) المقصود به الزمخشري والخطيب الشربيني: فإن الزمخشري قال ما نصه: فإن قلت: لم أطلقت الاستعانة؟ قلت: ليتناول كل مستعان فيه، والأحسن أن تراد الاستعانة به وبتوفيقه على أداء العبادة، ويكون قوله: ﴿ ٱهۡدِنَا﴾ بياناً للمطلوب من المعونة، كأنه قيل: كيف أعينكم؟ فقالوا: ﴿ ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾، وإنما كان أحسن لتلاؤم الكلام وأخذ بعضه بحجزة بعض. انظر: «الكشَّاف» (١/ ١٥). والخطيب الشربيني قال ما نصه: فإن قيل: لم أطلقت الاستعانة؟ أجيب: بأنها إنما أطلقت لأجل أنها تتناول المعونة في المهمات كلها أو في أداء العبادات واستحسن هذا الزمخشريّ. انظر: «تفسير السراج المنير» للخطيب الشربيني (١/ ١١).

وأمَّا على تقديرِ خصوصِ الاستعانةِ وعمومِ الصراطِ المستقيمِ فلا يرتبطُ قولُه: ﴿ ٱهْدِنَا﴾ بما قبلَه، فلذا تركَه.

قوله: (والهدايةُ دلالةٌ بلطفٍ) شروعٌ في تحقيقِ معنى الهدايةِ.

وتقريرُه: أنَّ الهدايةَ في اللغة: الإرشادُ.

وفي الاصطلاح: دلالةٌ بلطفٍ، وفي الإرشادِ معنى اللطفِ.

واللطفُ في اللغةِ: الرِّفقُ والإحسانُ.

وفي الاصطلاحِ: خلقُ القدرةِ على الطاعةِ تفضُّلاً وإحساناً منه تعالى عندَ الأشاعرةِ.

وأمَّا عند المعتزلةِ: فهو الأمرُ المقرِّبُ إلى الطاعةِ، وهو واجبٌ على اللهِ عندَهم(١).

وأمَّا الإلجاءُ إلى الطاعةِ فليس بثابتٍ عندنا وعندهم، ولذلك يمدحُ الشخصُ بالاهتداءِ، وبالجملةِ يندرجُ في الهدايةِ بواسطةِ أخذِ اللطفِ في مفهومها القدرةُ الممكِّنةُ والميسِّرةُ، فيصحُّ كونُها بياناً للمعونةِ المفسَّرةِ بالمعنى الأصوليِّ.

ثم إنَّ المصنفَ رحمه الله لم يقيِّدِ الدلالةَ بالموصِلة، أو بكونِه على ما يوصلُ إشارةً إلى أنَّها موضوعةٌ للقدرِ المشتركِ بين المعنَيَين؛ لأنَّها مستعملةٌ في كلٍّ منهما، قال تعالى: ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾ [القصص: ٥٦]، وقال تعالى: ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ ﴾ [فصلت: ١٧]، ولأنَّها بهذا المعنى أنسبُ للتفصيلِ الآتي من تنوُّعِها إلى أنواعٍ كثيرةٍ، فإنَّ أكثرَها من قَبيل الدلالةِ على ما يوصلُ؛ أي: إراءةِ الطريقِ كما سيظهرُ.

---

(١) انظر: «المواقف» للعضد الإيجي (٣/ ٢٤٦).

وأيضاً القولُ بكونها موضوعةً لأحدِهما بخصوصِه يوجبُ الاشتراكَ، أو الحقيقةَ والمجازَ، والأصلُ عدمُهما.

وقال بعضُ المحقِّقين: أراد بها الدلالةَ الموصلةِ إلى البغيةِ على ما صرَّحَ به في تفسير قوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢] في سورة البقرة[١]، فكأنَّه لم يُذكَر هاهنا اكتفاءً عنه بقوله: (بلطفٍ)، فإنَّ اللطفَ في الإيصالِ إلى البغيةِ، لا في مجرَّدِ إراءةِ الطريقِ.

هذا، وظاهرُ الإطلاقِ أنَّه مشتملٌ على المعنَيَين المشهورَين، لكن لا يلائمُ ما ذكره في سورة البقرة، إلا أنَّ لقائلٍ أن يقولَ: إنَّ الأنسبَ في سورة البقرة حملُها على ذلك المعنى؛ لأنَّه أنسبُ بالسِّياقِ كما لا يخفى على مَن تأمَّلَ.

قوله: (ولذلك)؛ أي: ولاعتبارِ اللطفِ في مفهومِها **(تُستعمَلُ في الخيرِ)** فقط، ولا تُستعمَلُ في الشرِّ أصلاً؛ لأنَّ الشرَّ ليست الدلالةُ عليه إحساناً، ولا فيه طاعةٌ.

قوله: (وقولُه تعالى: ﴿فَاهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾... إلى آخره) إشارةٌ إلى جوابِ ما يرِدُ على التعريفِ المذكورِ من أنَّ الهدايةَ في هذه الآيةِ استُعمِلَت في الدلالةِ إلى العذابِ، ولا لطفَ فيه، ولا خيرَ.

وحاصلُ الجواب: أنَّه واردٌ على التهكُّمِ؛ أي: ليس هذا القولُ على حقيقتِه، بل هو من قَبيل استعارةِ اسمِ أحدِ الضدَّينِ للآخرِ بتنزيل التضادِّ منزلةَ التناسبِ بواسطةِ التهكُّمِ كما في قوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [آل عمران: ٢١].

قال المولى عصام الدِّين: ويمكنُ أن يكونَ على حقيقتِه؛ لأنَّهم لمَّا قطعوا بأنَّه لا منزلَ لهم سوى الجحيم، ولا بدَّ لهم منها، فخيرُهم أنَّ يعرِفُوا طريقَها ليسهلَ عليهم الوصولُ إليها، ويتخلَّصُوا من تعَبِ الطريقِ التي لا بدَّ لهم من سلوكِها. انتهى.

---

(١) انظر: «تفسير البيضاوي» (١/ ٣٦).

وتعقَّبـه الخلخالـيُّ[1]، وقـال: ويعجبنُـي ذلـك، فإنَّهم لمَّـا قطعوا بـأنَّ منزلهم الجحيـمُ التـي هي النارُ الشـديدةُ اللهبِ، ففقدانُ طريقِها وعدمُ سـلوكِه، أو سـلوكُ طريـقٍ غيـرِ موصِـلٍ إليهـا ولو كان معـه تعبٌ كثيـرٌ يكونُ مـن أهمِّ المهمَّـات، وأتمِّ الدرجـاتِ لهـم، فإنَّه كلا تعبٍ بالنسـبةِ إلـى ما يصِلُـون إليهم من الجحيـمِ. انتهى.

وأجاب عنه بعضُ المحقِّقين[2]: بأنَّ قطعَهم بأنَّ منزلَهم الجحيمُ، وبأنَّه لا بدَّ لهم من سلوكِ طريقِها، وبعدمِ سلوكِ طريقٍ غيرِ موصلٍ إليها، فخيرُهم في أن يسارِعُوا إلى مقرِّهم غيرَ ماكثين في الطُّرق؛ لئلَّا يحزنَهم الفزعُ الأكبرُ، ويكونَ الهمومُ همًّا واحداً، فليتأمَّل.

وقيـل: إنَّـه ليـس من الهدايـةِ بمعنـى الدلالةِ، بـل من الهدايـةِ بمعنـى التقديمِ، والمعنـى: قدِّمُوهـم إليه[3].

قوله: (ومنه الهديَّةُ)؛ أي: ومن لفظِ الهدايةِ بالمعنى المذكورِ أُخِذَ لفظُ الهديَّة، وهي ما أُتحِفَ، سُمِّيَت هديَّةً؛ لدلالتها بلطفٍ على محبَّةِ المُهدِي للمُهدَى إليه.

وقال بعضُ أرباب التحقيقِ: لكنْ بطريقِ التجوُّزِ.

قال في «الأساس»: ومن المجازِ: هدَاه تقدَّمَه كما تقدَّمَ الهادي المهديَّ، ومنه أهدَى هديَّةً؛ لأنَّها تقدَّمُ أمامَ الحاجةِ[4].

---

(١) هو المولى حسين العالم الفاضل الخلخالي، صنف «التعليقة على تفسير البيضاوي»، وهي من أول سورة يس إلى آخر القرآن العظيم. انظر: «طبقات المفسرين» للأدنه وي (ص: ٤٣٤).

(٢) هو قول الراغب الأصفهاني، انظر: «المفردات في غريب القرآن» (١/ ٥٣٨).

(٣) قال الإمام البغوي: ﴿فَاهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾ قال ابن عباس رضي الله عنهما: دلوهم إلى طريق النار. وقال ابن كيسان: قدموهم. والعرب تسمي السابق هادياً. ينظر: «تفسير البغوي» (٧/ ٣٧)، و«تفسير الثعلبي» (١/ ١٨٨٩).

(٤) انظر: «أساس البلاغة» للزمخشري (مادة: هدي).

قوله: (وهَوادِي الوحشِ[1] لمقدِّماتِها)؛ أي: ومنه أيضاً هوادي الوحشِ للتي تمشي أمامَ الوحشِ، ويتبعُها الوحشُ خلفَها، فكأنَّها تدلُّ ما خلفَها على الماءِ أو الكلأ.

قوله: (والفعلُ منه هَدَى)؛ أي: والفعلُ المشتقُّ من لفظِ الهدايةِ: هَدَى هدايةً وهُدىً، وأمَّا الفعلُ المشتقُّ من الهديَّة فهو أَهدَى، يقال: أَهدَى هديَّةً، وهو توطئةٌ لبيان التعديةِ.

قوله: (وأصلُه أنْ يُعدَّى... إلى آخره) اعلم أنَّهم بعدما اتفقوا على أنَّ هَدَى يتعدَّى إلى المفعولين اختلفوا في أنَّ تعديتَه إلى المفعول الثاني بنفسِه، أو بواسطةِ حرف الجرِّ.

فذهب بعضُهم إلى أنَّه يتعدَّى إليه بنفسه، وبحرفِ الجرِّ من اللام و(إلى)، وأنَّ معنى المتعدِّي بنفسه الدلالةُ الموصلةُ إلى المطلوبِ، ولذا يسندُ إلى الله تعالى خاصَّةً كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩]، ومعنى المتعدِّي بحرف الجرِّ الدلالةُ على ما يوصلُ إلى المطلوب؛ أعني إراءةَ الطريقِ، فتارة يُسنَدُ إلى النبيِّ ﷺ كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾ [الشورى: ٥٢]، وتارةً إلى القرآنِ كقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ يَهۡدِي لِلَّتِي هِيَ أَقۡوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]، وتارةً إلى اللهِ تعالى كما في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَهۡدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ٢١٣]، وقولِه تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ يَهۡدِي لِلۡحَقِّ﴾ [يونس: ٣٥].

وذهب المصنفُ إلى أنَّ تعديتَه إليه بحرف الجرِّ، وأنَّ ما يُستعمَلُ متعدِّياً إليه بنفسه معدولٌ عن الأصلِ حيثُ قال: (وأصلُه أن يُعدَّى باللام أو إلى... إلى آخره).

---

(١) قال الراغب: الهِدَايَةُ: دَلالةٌ بُلُطف، ومنه الهَدِيَّة، وهَوادِي الوَحْش؛ أي: المتقدِّمات الهادِيَةُ لغيرِها. انظر: «المفردات في غريب القرآن» للراغب الأصفهاني (ص ٨٣٥).

ويقال: هذا إنَّما يتمُّ لو كان معنى المتعدِّي بنفسه والمتعدِّي بالحرف واحداً كما يفهمُ من قوله: (فعُومِلَ معَه معاملةَ اختارَ في قوله تعالى: ﴿ وَٱخۡتَارَ مُوسَىٰ ﴾ [الأعراف: ١٥٥]) حيثُ عدَّى (اختارَ) في الآيةِ بنفسه مع أنَّ الأصلَ أن يُعدَّى بـ (مِن)، فالأصلُ في هذه الآيةِ: اهدِنا للصراطِ، أو إلى الصراطِ، فأُخرِجَ مخرجَ المتعدِّي إلى المفعولين بنفسِه إشارةً إلى قوَّةِ الهدايةِ المطلوبةِ، فكأنَّه قيل: اهدِنا هدايةً كاملةً لا تحتاجُ إلى الواسطةِ، فإنَّه يفهمُ من قوله: (فعُومِلَ معَه معاملةَ اختارَ) أنَّه لا فرقَ في المعنى الأصليِّ بين المتعدِّي بنفسه، وبين المتعدِّي بالحرفِ؛ لأنَّه قاسه على (اختار)، فدلَّ على أنَّ المعدَّى بنفسِه بمعنى المعدَّى بالحرفِ الذي هو الأصلُ في تعديتِه كما أنَّ معنى (اختار) المتعدِّي بنفسِه بمعنى المتعدِّي بالحرف، وإنَّما أخرجَ عنه إشارةً إلى قوَّته كما أشرنا إليه آنفاً.

قال السيِّد السَّنَد قُدِّسَ سِرُّه: فيه إشعارٌ بعدمِ الفرقِ معنىً.

لكنَّه نقلَ عنه ـ أي: عن صاحب «الكشاف» ـ في «الحواشي»: أنَّ هَداه لكذا أو إلى كذا إنَّما يقالُ إذا لم يكنْ فيه[1] ذلك، فيصلُ بالهدايةِ إليه، وهداه كذا لمَن يكونُ فيه، فيزدادُ أو يثبتُ، ولمَن لا يكونُ فيصلُ. انتهى[2].

وقال المولى عصامُ الدِّين: ويجوز أن يكونَ زيادةُ المعنى فيه بعدَ الحذفِ والإيصالِ. انتهى.

يريدُ به ما أشرنا إليه من الإشارةِ إلى قوَّةِ الهداية، أو الازديادِ والثباتِ، فافهم.

وقال أيضاً: ولا يبعدُ أن يقال: الهدايةُ تتضمَّنُ معانيَ، بعضُها يقتضي التعديةَ

---

(١) في النسخ: (في)، والصواب المثبت.

(٢) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٦٧).

بنفسه، وبعضُها التعديةَ باللامِ، وبعضُها التعديةَ بـ (إلى)، فإنَّه يشتملُ على إراءة الطريقِ، والإشارةِ إليها، وتلويحِ السالكِ للطريقِ، فبملاحظةِ الإراءةِ تعدَّى بنفسه، وبملاحظة الإشارةِ تعدَّى بـ (إلى)، وبملاحظة التلويحِ تعدَّى باللام.

وقال بعضُ المحقِّقين[1]: وما قيل من أنَّ معنى المتعدِّي بنفسه الدلالةُ الموصلةُ، ومعنى المتعدِّي بحرفِ الجرِّ الدلالةُ على ما يوصلُ؛ لا ينافي ما ذكره المصنفُ؛ لأنَّ الظاهرَ أنَّه فرق بحسَب الاستعمال دونَ الوضعِ؛ لئلَّا يلزمَ الاشتراكُ، ولأنَّ الأفعالَ في وضعها من حيثُ المادةُ تابعٌ لوضع المصادرِ، وفي وضعِ المصادرِ لا يلاحظُ صلاتُ الأفعالِ؛ لأنَّ وضعَ المصادرِ وضعٌ إفراديٌّ شخصيٌّ، ووضعُ الصِّلات وضعٌ تركيبيٌّ نوعيٌّ، فيجوزُ أن يكونَ اللفظُ الموضوعُ لمعنىً كليٍّ شائعاً استعمالُه في فردٍ باعتبار التعديةِ بحرفِ الجرِ، وفي فردٍ منه باعتبارِ الحذفِ وتعديتِه بنفسِه، على أنَّ ذلك الفرقَ منتقضٌ بقوله تعالى: ﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: ١٠]، وبقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [القصص: ٥٦]، والله تعالى أعلم.

قوله: (معاملةَ اختارَ) من الحذفِ والإيصالِ.

***

(١) المقصود به الألوسي، انظر: «روح المعاني» (١/ ٩٤).

وهدايةُ الله تعالى تتنوع أنواعاً لا يُحصيها عدٌّ كما قال تعالى: ﴿ وَإِن تَعُدُّواْ نِعۡمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحۡصُوهَآ ﴾، ولكنها تنحصرُ في أجناس مترتبة:

الأولُ: إفاضةُ القوى التي بها يتمكنُ المرءُ من الاهتداء إلى مصالحه كالقوة العقلية والحواسِّ الباطنةِ والمشاعرِ الظاهرةِ.

والثاني: نصبُ الدلائلِ الفارقةِ بينَ الحقِّ والباطلِ والصلاحِ والفسادِ وإليه أشارَ تعالى حيثُ قال: ﴿وَهَدَيۡنَٰهُ ٱلنَّجۡدَيۡنِ﴾، وقال تعالى: ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيۡنَٰهُمۡ فَٱسۡتَحَبُّواْ ٱلۡعَمَىٰ عَلَى ٱلۡهُدَىٰ ﴾.

والثالث: الهداية بإرسال الرسل وإنزال الكتب، وإيَّاها عنى بقوله: ﴿وَجَعَلۡنَٰهُمۡ أَئِمَّةٗ يَهۡدُونَ بِأَمۡرِنَا﴾، وقوله: ﴿ إِنَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ يَهۡدِي لِلَّتِي هِيَ أَقۡوَمُ﴾.

والرابعُ: أن يكشفَ الله تعالى السرائرَ ويريهم الأشياءَ كما هي بالوحي، أو بالإلهامِ والمناماتِ الصادقةِ، وهذا قسم يختصُّ بنيله الأنبياءَ والأولياءَ وإيَّاه عنى بقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡ ﴾. وقوله: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَا﴾؛ فالمطلوبُ إما زيادةُ ما مُنحوه من الهدى، أو الثباتُ عليه، أو حصولُ المراتب المترتِّبةِ عليه. فإذا قاله العارفُ الواصلُ عنى به: أرشدنا طريقَ السيرِ فيكَ لتمحوَ عنَّا ظلماتِ أحوالِنا، وتميطَ غواشيَ أبدانِنا، لنستضيء بنورِ قدسكَ فنراكَ بنوركَ.

والأمرُ والدعاءُ يتشاركانِ لفظاً ومعنىً ويتفاوتان بالاستعلاءِ والتسفُّلِ، وقيل: بالرُّتبةِ.

قولـه: (وهدايـةُ اللهِ تعالـى... إلـى آخـره) ولمَّـا دلَّ تعلُّـقُ الهدايـةِ بالصـراطِ المسـتقيمِ المفسَّـرِ بصـراطِ المُنعَمِ عليهـم على تنوُّعِهـا إجمـالاً باعتبار تنـوُّعِ النِّعَمِ وتكثُّرِهـا، وعـدمِ إحصائهـا؛ أرادَ أن يفصِّلَها فقـال: وهدايةُ اللهِ تعالى؛ أي: المفسَّـرةُ بمطلـقِ الدلالـةِ بلطفٍ.

ومجملُ الكلامِ في هذا المقامِ أن يقالَ: إنَّ هدايتَه تعالى للإنسان إلى طريقِ الحقِّ في كلِّ شيءٍ من الأقوالِ والأعمالِ والاعتقاداتِ والأخلاقِ والمقالاتِ والأحوالِ والمعارفِ، أو إلى ملَّةِ الإسلامِ، فإنَّها مشتملةٌ على الحقِّ في جميعِ ما ذكر، تتنوَّعُ أنواعاً بحسَبِ تنوُّعِ الأمورِ المذكورةِ بحيثُ تخرجُ عن حدِّ الإحصاءِ، لكنَّها تنحصرُ في أجناسٍ أربعةٍ مترتِّبةٍ باعتبارِ الإيصالِ إلى المقصدِ الأولِ، إفاضةِ القوى المحرِّكةِ والمدرِكةِ التي بها يتمكَّنُ الإنسانُ من الاهتداءِ إلى مصالحه؛ أي: ما بها ينتظمُ معاشُه ومعادُه من الأمورِ المذكورةِ، ثم إنَّ المصالحَ مشتبهةٌ بالمفاسدِ، فلا بدَّ من نصبِ الأدلَّةِ التي بها يفرِّقُ بين الحقِّ والباطلِ في الاعتقادِ بتلك الأمورِ، ويميِّزُ بين الصلاحِ والفسادِ في العمل بها.

ثم إنَّ مِن تلك الأمورِ ما لا طريقَ للعقلِ إلى معرفةِ وجهِ حقيقتِه، وبطلانِه وصحَّتِه وفسادِه، فلا بدَّ من إرشادِه إليها بإرسالِ الرسلِ، وإنزالِ الكتبِ، ثم بعد ذلك إن اهتدى إلى مصالحِه بالمجاهدة بأنْ يحلِّيَ ظاهرَه بالأقوالِ والأعمالِ المرضيَّةِ، وباطنَه بالاعتقاداتِ والأخلاقِ السَّنيَّةِ، يكشفُ عليه السرائرَ بحيثُ يكونُ في كلِّ مرتبةٍ من المراتبِ التي يصلُ إليها إرشادٌ ودلالةٌ له إلى ما فوقَه حتى يتمَّ السلوكُ والسَّيرُ إلى الله، ويبتدئَ السَّيرَ في الله، وهو لا يكادُ ينتهي، فيكون للكشفِ والهدايةِ مراتبُ غيرُ متناهيةٍ، جعلَنا اللهُ تعالى منهم، وألحَقَنا بهم.

هذا، وإنَّما قيل: (للإنسانِ)؛ لأنَّ مِن الهدايةِ نوعاً آخرَ لسائرِ الحيوانِ به يهتدي إلى جلبِ منافعِها، ودفعِ مضارِّها، وإليه يشيرُ قوله تعالى: ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: ٥٠]؛ أعني: أنَّ المَقسِمَ خاصٌّ.

لا يقال: إنْ أريدَ اختصاصُ كلِّ واحدٍ من الأجناسِ الأربعةِ للإنسانِ فظاهرٌ أنَّه ليس كذلك؛ لأنَّ إفاضةَ المشاعرِ الظاهرة ليس مختصًّا بالإنسان كما لا يخفى، وإن أريدَ اختصاصُ المجموعِ فلا حاجةَ إلى القيدِ لذلك الغرضِ، بل الأَولى أن لا يُقيَّدَ، نعم، الترتُّبُ في الأجناسِ مختصٌّ بالإنسانِ كما لا يخفى.

لأنَّا نقولُ: ليس في الكلام دعوى الاختصاصِ، ولا يتوقَّفُ صحَّتُه أيضاً على تلك الدعوى، فإنَّ قولنا: (للإنسانِ) تقديرٌ لمتعلَّقِ الهدايةِ، فاللامُ صلةٌ لها، وليست للاختصاصِ، فالمقصودُ إفادةُ أنَّ المرادَ ليس تنويعَ مطلقِ الهدايةِ، بل المرادُ تنويعُ الهدايةِ المتعلِّقة للإنسان، وبيانُ أنواعها وأجناسها على ما هو مقتضى السِّباق والسِّياق.

قوله: (تتنوَّعُ أنواعاً لا يُحصِيها عدٌّ)؛ لأنَّها نعمةٌ أنعَمَها على الإنسانِ، ﴿وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [النحل: ١٨].

قوله: (لكنَّها... إلى آخره)؛ أي: لكنَّها مع كثرةِ أنواعها تنحصرُ حصراً استقرائيًّا في أجناسٍ أربعةٍ مترتِّبةٍ، لا عقليًّا؛ لجوازِ أن يهديَ اللهُ أحداً إلى الحقِّ بطريقٍ آخرَ غيرِ الأجناسِ الأربعةِ.

ووجهُ الضبطِ أنَّ الهدايةَ إمَّا عامَّةٌ أو خاصَّةٌ، والأولى إمَّا نفسيَّةٌ وهو الأولُ، وإمَّا آفاقيَّةٌ وهي إمَّا تكوينيَّةٌ تعربُ عن الحقِّ بلسانِ الحالِ وهو الثاني، أو تنزيليَّةٌ ناطقةٌ بالحقِّ بلسانِ المقالِ وهو الثالثُ، وأمَّا الثانيةُ فهي الرابعُ الذي يختصُّ به كُمَّلُ أفرادِ الإنسانِ من الأنبياءِ والأولياءِ.

ثم إنَّه ليس المرادُ بترتُّبِ هذه الأجناسِ الأربعةِ تصاعُدَها في مراتبِ العمومِ إلى أنْ ينتهيَ إلى العالَمِ كما هو المشهورُ، ولا الترتُّبَ الذاتيَّ أو الزمانيَّ بينَها؛ لأنَّ إفاضةَ القوى ليست مقدَّمةً لا ذاتاً ولا زماناً على نصبِ الدلائلِ، بل المرادُ الترتُّبُ بالنظرِ إلى الإنسانِ وابتدائه، فإنَّ نصبَ الدلائلِ وإن كان مقدَّماً على إفاضةِ القوى لكنَّ ابتداءَ الإنسانِ بالاستدلالِ بها متأخِّرٌ عن إفاضة القوى، وكذا الاهتداءُ بإنزالِ الكتبِ، وإرسالِ الرسلِ، وإراءةِ الأشياءِ كما هي متأخِّرٌ عنها، فإفاضةُ القوى مقدَّمٌ على الكلِّ بهذا الاعتبارِ، وكذا نصبُ الدلائلِ بالقياسِ إلى الباقيين، وإنَّما الشأنُ في تأخُّرِ الرابعِ عن الكلِّ بهذا الاعتبارِ، وسيجيءُ تحقيقُه إن شاء الله تعالى.

قوله: (الأولُ: إفاضةُ القوى... إلى آخره) أي: الهدايةُ بإفاضةِ القوى، ويؤيِّدُه ما ذكرَه في القسم الثالث من قوله: (الهدايةُ بإرسالِ الرسلِ)؛ لظهورِ أنَّ نفسَ إفاضةِ القوى ليست هدايةً؛ أي: دلالةً بلطفٍ، بل هي سببٌ للهدايةِ.

فلا يرِدُ ما قاله المولى عصامُ الدِّين: إنَّها من مقدِّمات الهدايةِ، وما يتوقَّفُ عليه الهدايةُ، فلا ينبغي عَدُّه من الهدايةِ؛ ليزيدَ أشكال طلبِ الهدايةِ.

وقد يقال في دفعِه: كونُ هذه الإفاضةِ إرشاداً أو إراءةً للطريق ظاهرٌ لا سترةَ فيه، ويدفعُه أن يصحَّ قولُنا: أرشدَه وأراه الطريقَ بإفاضةِ القوى كما يصحُّ قولنا: أدَّبَه بالضربِ، فإنَّ نسبةَ الإرشادِ والإراءةِ إلى الإفاضةِ نسبةُ التأديبِ إلى الضربِ، فإنَّه ليس بضربٍ بل متولِّدٌ منه كما صرَّحوا به، وكذا الحالُ في قوله: (والثاني: نصبُ الدلائلِ).

ثم إنَّه ليس المرادُ هاهنا بـ(القوَّة) ما يقابلُ الفعلَ، ويرادفُ الإمكانَ كما يقال للخمرِ في الدَّنِّ: إنَّها مسكِرٌ بالقوَّةِ؛ أي: يمكنُ أن يصيرَ مُسكِراً، بل المرادُ

مـا يكـونُ مبـدأً للتغيُّرِ في شـيءٍ آخرَ من حيـثُ هو آخرُ كما أشـار إليه بقولـه: (التي [بهـا] يتمكَّـنُ المرءُ مـن الاهتـداءِ إلى إقامـةِ مصالحِـه) المعاشـيَّةِ والمعاديَّـةِ، فإنَّ معنـى تمكُّـنِ المـرءِ بسـببها من الاهتـداءِ: كونُهـا مبدأً لحصـولِ الاهتـداءِ الذي هو تغيُّـرٌ؛ أي: كـونٌ بعـد العدمِ فـي الآخرِ الذي هو الشـخصُ المهتدي الـذي هو محلٌّ لتلـك القوَّةِ.

فإن قيل: لِمَ لم يجعَلْ إفاضةَ الوجودِ من مراتبِ الهدايةِ مع تقدُّمِها على الكلِّ؟

فالجواب: أنَّ الهدايةَ إنَّما تتعلَّقُ بالموجودِ، ويتأخَّرُ عن الإيجادِ كما يفصحُ عنه قولُه عز وجل: ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: ٥٠].

قولـه: (كالقـوَّةِ العقليَّـةِ) تمثيلٌ للقـوى، لا للإفاضـةِ التي هي فعـلُ اللهِ تعالى، والمـرادُ بــ(القـوَّةِ العقليَّـةِ): القـوَّةُ التـي يمتازُ بها الإنسـانُ عـن سـائرِ الحيواناتِ، وتصيـرُ مبـدأً لتحصيـلِ العلـومِ والإدراكات، وتمييـزِ الحسـنِ عـن القبيـحِ، والخيرِ عـن الشـرِّ، فبإفاضـةِ هذه القـوَّةِ يهتدي الإنسـانُ إلـى طريقِ التعقُّـلِ كمـا أنَّ بإفاضةِ الحـواسِّ يهتـدي إلى طريـقِ الإحسـاسِ والتخيُّلِ.

قوله: (والحواسِّ الباطنةِ) وهي الحسُّ المشتركُ، والخيالُ، والوهمُ، والحافظةُ، والمتخيِّلةُ، ويقال: المتصرِّفةُ أيضاً، وإثباتُها لا يخالفُ الشرعَ؛ لأنَّه لا شكَّ في وجودها، وفي أنَّه يحصلُ عقيبَ صرفِها الإدراكاتُ الحسيَّةُ بدليلِ أنَّه لو أصابَت واحدةً منها آفةٌ اختلَّ ذلك الفعلُ كالحواسِّ الظاهرةِ، وإنَّما يخالفُ الشرعَ لو جُعِلَت مؤثِّرةً في تلك الأفعالِ، وفاعلةً لهاتيك الآثارِ.

قال في «المقاصد»: إذا جعَلْنا القوى الجسمانيَّةَ آلاتِ للإحساسِ، وإدراكِ

الجزئيَّاتِ، والمدرِكَ هو النفسَ على ما صرَّح به المتأخِّرون من الحكماء، ارتفعَ النزاعُ بين الفريقين[1].

وإنَّما أنكرها المتكلِّمون؛ لكونِ أدلَّةِ إثباتِها مبنيَّةً على أصولٍ فلسفيَّةٍ ككونِ الواحدِ لا يصدرُ عنه إلا الواحدُ، وأنَّ النفسَ لا تدركُ الجزئيَّاتِ الماديَّةَ بالذاتِ.

على أنَّ المصنفَ ذكرها في «الطوالع»، وحقَّقها، وبيَّنَ مواضعَها من الدماغِ، ثم قال: والدليلُ على اختصاصِ هذه القوى بهذه المواضعِ اختلالُ الفعلِ بخلَلِها.

ثم قال: والنفسُ إنَّما تدركُ الجزئيَّات بواسطةِ تلك القوى[2].

ومن قال: إنَّها ذكرَها في «الطوالع» على سبيل الحكاية فلم ينظُرْ في «الطوالع» حقَّ النظر، فتدبَّر.

قوله: (والمشاعرِ الظاهرةِ) يعني بها الحواسَّ الخمسَ الظاهرةَ التي هي السمعُ والبصرُ والشمُّ والذوقُ واللمسُ، سُمِّيَت بالمشاعرَ إمَّا باعتبار كونها محلًّا للشعورِ، أو باعتبار كونِها آلةً للشعورِ، فإنَّ المشاعرَ جمعُ: مَشعَرٍ بالفتح، أو بالكسر، فهو إمَّا اسمُ مكانٍ، أو اسمُ آلةٍ[3].

هذا، وقال بعضُ الفضلاء: ينبغي أن يجعلَ قولُه تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ ۝٨ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ﴾ [البلد: ٩] إشارةً إلى هذه المرتبةِ من مراتبِ الهدايةِ، والعجبُ من المصنفِ كيف غفلَ عنه معَ تنبُّهِه لقوله تعالى: ﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: ١٠]؟

---

(١) انظر: «شرح المقاصد» للتفتازاني (٢/ ٤٢).

(٢) انظر: «طوالع الأنوار» للبيضاوي (ص: ١٥٥، ١٥٧).

(٣) انظر: «مقاييس اللغة» (٢/ ٦)، و«الصحاح في اللغة» (١/ ٣٥٨)، و«تاج العروس» (١/ ٣٠١٤)، و«المفردات في غريب القرآن» (١/ ٢٦٢).

قوله: (والثاني)؛ أي: الجنسُ الثاني من الأجناسِ الأربعةِ **(نصبُ الدلائلِ)**؛ أي: الهدايةُ الحاصلةُ بسببِ نصبِ الدلائلِ، والدلائلِ المترتِّبةِ عليه، فالكلامُ هاهنا مبنيٌّ على التسامحِ، كأنَّ نصبَ الأدلَّةِ لاستلزامِه الدلالةَ نفسُ الدلالةِ كما في الأولِ، فتأمَّل.

وكونُه ثانياً بالنسبةِ إلى الإفاضةِ قد عرفتَ تحقيقَه.

قوله: (الفارقةِ بينَ الحقِّ والباطلِ)؛ أي: في الاعتقادِ، فهو إشارةٌ إلى الكمالِ بحسَبِ القوَّةِ النظريَّةِ.

قوله: (والصَّلاحِ والفسادِ)؛ أي: في الأعمالِ، فهو إشارةٌ إلى الكمالِ بحسَبِ القوَّةِ العمَليَّة.

قوله: (وإليه)؛ أي: إلى الثاني **(أشارَ تعالى حيثُ قال: ﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾** [البلد: ١٠])؛ أي: هدَينا الإنسانَ طريقَي الخيرِ والشرِّ بأنْ نصَبْنا له دليلَهما، وأرَيناه ما فيه خيرُه وشرُّه كما قال تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ [الشمس: ٨]، فشبَّهَ الدليلَ الواضحَ بالنَّجْدِ الذي هو الطريقُ المرتفعُ؛ لأنَّه لوضوحه كأنَّه موضعٌ مرتفعٌ يراه كلُّ أحدٍ، فإنَّ إراءةَ طريقِ الخيرِ ليسلُكَها، وإراءةَ طريقِ الشرِّ ليحترزَ عنها، فهو من هذه الحيثيَّةِ خيرٌ كما قال[1]:

عرَفتُ الشرَّ لا للشَّرِّ ... لكنْ[2] لتوقِّيهِ
فمَن لم يعرِفِ الخيرَ ... مِن الشرِّ يقَعْ فيهِ

فلا ينافي ما سبقَ من عدمِ استعمالِ الهدايةِ إلا في الخيرِ.

---

(١) البيتان لأبي فراس الحمداني في «ديوانه» (٣/ ٤٣١)، ورواية الثاني فيه:

ومَن لا يعرفِ الشرَّ ... مِن الناسِ يقَعْ فيه

(٢) في النسخ: (بل)، والصواب المثبت.

قولـه: (وقـال تعالـى: ﴿فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّواْ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [فصلت: ١٧])؛ أي: وإليـه أشـار أيضـاً حيـثُ قـال: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ﴾؛ أي: فدلَلْناهـم [علـى] الحقِّ بنصـبِ الحُجَـجِ، وإرسـالِ الرسـلِ، كـذا قـال المصنـفُ في تفسـيره هذه الآيـةَ[1].

وهذا يدلُّ على أنَّ الهدايةَ فيها ليست محضَ النوع الثاني، ولعلَّ التعميمَ أَولى؛ لأنَّه أدلُّ على شقاوتِهم، فالآيةُ متضمِّنةٌ لبيان المرتبتين من الهداية، والاستشهادُ باعتبارِ اشتمالِها على الأُولى.

فإن قيل: هلَّا جعلَ المرتبتين مرتبةً واحدةً؛ لاشتراكهما في تمييزِ الحقِّ عن الباطلِ، والصلاحِ عن الفسادِ؟

فالجـواب: أنَّ الهدايـةَ بإرسـالِ الرسـلِ، وإنـزالِ الكتـبِ فـرعُ ثبـوتِ الإرسـالِ والإنـزالِ، وهما موقوفان على نصـبِ الأدلَّةِ العقليَّة؛ لتوقُّفِهما علـى كونِه تعالى عالماً قـادراً مختـاراً متكلِّمـاً كمـا تقرَّرَ فـي علم الـكلام، فبيـنَ المرتبتين ترتُّـبٌ لا يخفى.

وما قيل: إنَّ إرسالَ الرسلِ أيضاً من النوعِ الثاني؛ لأنَّه مقارنٌ بالآياتِ والمعجزاتِ الدالَّةِ على كمالِ ذاتِه، وقدرتِه الكاملةِ، وكان في عبارة المصنفِ إشارةٌ إلى هذا حيثُ لم يجعل نفسَ إرسالِ الرسلِ من النوعِ الثالث، بل جعلَ الهدايةَ الحاصلةَ بسببها من النوع الثالثِ حيثُ زاد الهدايةَ هنا دونَ الأُولَيَين؛ ففيه أنَّك قد عرفتَ أنَّ المرادَ في الأُولَيَين أيضاً الهدايةُ بهما؛ لظهورِ أنَّ نفسَ الإفاضةِ، ونفسَ نصبِ الأدلَّةِ ليست هدايةً، وإنَّما هما مبدآنِ للهدايةِ، ومُفضِيان إليها، لكنْ سُومِحَ فيهما، وصُرِّحَ بالمرادِ في الثالث؛ لكونِ الهدايةِ من خواصِّ ذوي العقولِ، لا يُسنَدُ حقيقةً إلى غيرهم، فيُسنَدُ إلى الرسلِ حقيقةً، فالمرادُ الهدايةُ بإرسالِ الرسلِ، وإنزالِ الكتبِ.

---

(١) انظر: «تفسير البيضاوي» (٥/ ٦٩).

فالقسمُ الأولُ والثاني هو هدايةُ اللهِ بلا واسطةِ هدايةِ شيءٍ، وإن كانت بسببِ شيءٍ كالقوى المفاضةِ، والأدلَّةِ المنصوبةِ؛ لأنَّها ليست هاديةً، بخلاف القسمِ الثالثِ، فإنَّ هدايتَه تعالى هذه بواسطةِ هدايةِ الرسلِ لظهورها بأيديهم، لا أنَّه هدايةٌ بسببِ الإرسالِ ككونِ الأولِ هدايةً بسببِ إفاضةِ القوى، والثاني هدايةً بسببِ نصبِ الأدلَّةِ.

وقد يقال: إنَّما سُومِحَ في الأُولَيَين دونَ الثالثةِ؛ لأنَّ إفاضةَ القوى، ونصبَ الأدلَّةِ لاستلزامِهما الدلالةَ جُعِلا نفسَ الدلالةِ كأنَّهما هي، بخلاف الدلالةِ بالإرسالِ والإنزالِ، فإنَّها ليست لازمةً لذاتَيهما، فلذا زاد هنا لفظَ الهداية، فليتأمَّل.

قوله: (وإيَّاها عنَى بقوله... إلى آخره)؛ أي: هذه الهدايةُ لا غيرُها عنى بقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ﴾؛ أي: بني إسرائيلَ ﴿أَئِمَّةً يَهْدُونَ﴾؛ أي: يدعون الناسَ إلى ما في التوراةِ من الحكمِ والأحكامِ ﴿بِأَمْرِنَا﴾؛ أي: بأمرِنا لهم بذلك، وتوفيقِنا إياهم.

وبقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾؛ أي: للطريقةِ التي هي أقومُ.

فإن قيل: إنَّ الآيتين لا تدلَّان على كونِه تعالى هادياً بهما، بل إنَّما تدلَّان على كونِ الرسلِ والقرآنِ أنفسِهما هادِيَين.

فالجوابُ: أنَّكَ قد عرفتَ آنفاً أنَّ المرادَ هدايتُه تعالى بواسطةِ هدايةِ الرسلِ والقرآنِ، فمعنى قوله: ﴿يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾؛ أي: بإرادتِنا وخَلقِنا تلك الهدايةَ، وإظهارِنا إياها في أيديهم، فإسنادُ الهدايةِ إلى الرسلِ وإن كانت حقيقةً باعتبارِ قيامِها بهم، وكونِها محلًّا لها على ما هو مناطُ كونِ الإسنادِ حقيقةً، إلا أنَّها لمَّا كانت فعلَ اللهِ وبخَلقِه عُدَّتْ من هدايتِه تعالى.

وأمَّا هدايةُ القرآنِ فراجعةٌ إلى هدايةِ الرسولِ ﷺ بواسطتِه، فهي أيضاً هدايةُ اللهِ تعالى حقيقةً، وإسنادُها إلى القرآنِ مجازٌ من إسنادِ الفعلِ إلى الآلةِ، والله هو الموفِّق.

وما قيل في الجوابِ عن ذلك السؤالِ: إنَّهما من قَبيلِ إسنادِ الفعلِ إلى الآلةِ فلا إشكالَ؛ ففيه شيءٌ، فليتأمَّل.

قولـه: (والرابـعُ: أن يكشـفَ اللهُ تعالـى السـرائرَ... إلـى آخـره) أي: الجنـسُ الرابـعُ من أجنـاسِ الهدايةِ: (أن يكشـفَ) اللهُ علـى قلوبِ المهتديـن الكاملين، وهم الأنبيـاءُ والأولياءُ كما سيصرِّحُ به (السـرائرَ)؛ أي: مخفيَّاتِ الأمورِ التي لا تنكشـفُ بالنظرِ والبرهانِ، وإنَّما طريقُ كشـفِها المشـاهدةُ والعِيـانُ، (ويُرِيَهـم)؛ أي: يجعلَهم رائِيـنَ بعيـنِ البصيـرةِ (الأشـياءَ)؛ أي: ما سـوى الله تعالى مـن الجواهـرِ والأعراضِ الموجـودةِ (كمـا هي) عليـه في نفـسِ الأمرِ.

قـال بعـضُ المحقِّقيـن: وتحقيـقُ المقـامِ: أنَّ كلَّ موجـودٍ سـوى الواجـبِ جوهـراً كان أو عرَضـاً فلـه حقيقةٌ بحسَـبِ الظاهرِ، ونظـرِ العقلِ، وهي مـا يدلُّ عليه حدودُهـا، ولـه أيضـاً حقيقةٌ فـي نفسِ الأمـرِ، وهي الصـورُ العِلْميَّةُ التـي هي أظلالٌ للوجـودِ الواجبـيِّ القائـمِ بذاتِه.

فإنَّ الشـيخَ الأشـعريَّ ومَن تبعه ومحقِّقـي الصوفيَّة وجمهـورَ الحكماءِ ذهبوا إلى أنَّ الوجودَ الواجبيَّ قائمٌ بذاته، وأنَّ الصورَ العِلْميَّةَ المرتسمةَ في عرصةِ علمِ اللهِ المعبَّـرِ عنهـا باللـوحِ المحفـوظِ: ظهـورُ ذلـك الوجـودِ فـي العِلـم، وأنَّ الأعيـانَ الخارجيَّـةَ: ظهورُ تلـك الصـورِ العِلْميَّةِ في العيـنِ، وحدوثُ الحـوادثِ: خروجُها مـن العِلـمِ إلـى العَينِ، وهـو الوجـودُ الخارجـيُّ، لا من العـدمِ إلى الوجـودِ؛ لأنَّها كانـت موجـودةً قبـلَ الحـدوثِ أيضـاً لكـنْ فـي العِلـمِ، لا في الخـارجِ، فـلا تعدُّدَ فـي الوجـودِ الواجبـيِّ، ولا تغيُّرَ، وإنَّما التعـدُّدُ والتكثُّـرُ والتغيُّرُ فـي المظاهرِ، وهو الآنَ كمـا كان.

ولنورِدْ لك مثالاً: إذا فرَضْنا أنَّ شخصاً كان عالماً وكاتباً وقارئاً، فلا شكَّ أنَّه في هذه المرتبةِ شخصٌ واحدٌ، ثم إنَّه إذا تصورَ نفسه من حيثُ إنَّه ذاتٌ له العِلمُ، ومن حيثُ إنَّه ذاتٌ له الكتابةُ، ومن حيثُ إنَّه ذاتٌ له القراءةُ، فقد تحقَّقَت أمورٌ متعدِّدة، لكنْ لا في الخارجِ، بل في العلمِ، وهي تلك الصورُ العِلْميَّة.

ثم إذا علَّمَ علمَه أشخاصاً كثيرةً ظهرت فيها تلك الصُّوَرُ العِلميَّةُ فإنَّه من حيثُ إنَّه عالمٌ ظهرَ في تلامذتِه العلماءِ، ومن حيثُ إنَّه كاتبٌ ظهرَ في الكتَّابِ، ومن حيثُ إنَّه قارئٌ ظهرَ في القرَّاءِ، ومع ذلك هو باقٍ على وحدتِه، ولم يتغيَّرْ عِلْمُه ولا كتابتُه ولا قراءتُه عن الحالة الأولى، بل هو من حيثُ إنَّه متَّصفٌ بهذه الصفاتِ تجلَّى فيهم، فظهرَ في كلٍّ منهم عكسُ أنوارِ هذه الصفاتِ على حسبِ استعدادِه من غيرِ أن يتَّحِدَ هذا الشخصُ مع تلك الأشخاصِ، ولا أن يحلَّ فيهم، ولا أن يلزمَ من كونِ تلك الصفاتِ ناقصةً في بعضٍ منهم كونُها ناقصةً فيه أيضاً.

ونظيرُه أيضاً: أن يشعلَ من شمعٍ واحدٍ دهنُه وفتيلُه في غاية الصفاءِ والحسنِ شموعٌ متعدِّدةٌ متفاوتةٌ في دُهنِها وفَتيلِها صفاءً وكدورةً، فإنَّ الشمعَ الأولَ لم يتَّحد بهذه الشموع، ولا حلَّ فيها، ولم يتعدَّدْ، ولم يتغيَّرْ صفاؤُه وقوَّةُ نورِه بحسَبِ التعدُّدِ والتغيُّرِ في هذه الشموعِ، وإنَّما التعدُّدُ والتفاوتُ في هذه الشموعِ بحسَبِ تفاوتِ قابليَّتِها.

ثم إنَّه لا مانعَ عَقْلاً من كونِ الحالِ على هذا المنوالِ، ولم يرِدِ الشرعُ أيضاً على خلافه؛ إذ لا يلزمُ نظراً إلى هذا التحقيقِ كونُه تعالى عينَ العالَمِ حتى يلزمَ منه المخالطةُ بالأشياءِ الخسيسةِ، ويرتفعَ التكليفُ، وسائرُ ما يلزمُ من سماتِ الحدوثِ، ولوازمِ الإمكانِ، وهذا هو مرادُ القائلين بوحدةِ الوجودِ، وأنَّه ليس في دارِ الوجودِ غيرُ ديَّارٍ.

كيف وقد ثبتَ مثلُه في الشرعِ؟ فإنَّ أهلَ السنَّة والجماعة من المتكلِّمين ذهبوا إلى أنَّ الصفاتِ الذاتيَّةَ كالعِلمِ والقدرةِ والكلامِ وغيرها كلٌّ منها واحدةٌ، ولها تعلُّقاتٌ يتَّصف باعتبارها بالحدوثِ والتغيُّرِ وسائرِ ما هو من سماتِ الحدوثِ[1]، ولا يلزمُ من ذلك تغيُّرٌ في تلك الصفةِ الواحدةِ على ما فُصِّلَ في محلِّه، والله هو الهادي.

قوله: (**بالوحي**) متعلِّقٌ بقوله: (يكشفَ)، أو بقوله: (يريَهم).

اعلم أنَّ الوحيَ ثلاثةُ أقسامٍ:

ما ثبتَ بلسانِ الملَكِ فوقعَ في سمعِ النبيِّ ﷺ بعدَ علمِه بالمبلِّغِ بآيةٍ قاطعةٍ، والقرآنُ من هذا القَبيل. والثاني: ما وضحَ له ﷺ بإشارةِ الملَكِ من غيرِ بيانٍ بالكلام كما قال ﷺ: «إنَّ رُوحَ القُدسِ نفَثَ في رُوْعي: أنَّ النفسَ لا تموتُ حتَّى تستكملَ رِزقَها»[2]، ويُسمَّى هذا خاطرَ الملَكِ.

والثالث: ما تبدَّى لقلبِه ﷺ بأنْ أراه اللهُ بنورٍ من عندِه كما قال تعالى: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥].

صُرِّحَ بهذا التقسيم في كتب الأصول، فمَن قال: إنَّ قولَه: (بالوحي) داخلٌ في إنزالِ الكتبِ، إلا أنَّه اعتبرَ إنزالَ الكتبِ بالنسبةِ إلى الأمَّةِ، فلهذا تقابَلا؛ فكأنَّه زعمَ أنَّ الوحيَ مختصٌّ بالقسم الأول.

وأمَّا التمسُّكُ في عدمِ اختصاصِ الوحيِ بإنزالِ الكتبِ بقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾ [النحل: ٦٨] فضعيفٌ؛ لأنَّ الوحيَ فيه بمعناه اللغوي، وهو الإعلامُ[3]،

---

(١) انظر: «الفقه الأكبر» للإمام أبي حنيفة (١/ ١٦).

(٢) أخرجه البزار (٢٩١٤)، وابن أبي شيبة (٣٤٣٣٢)، والبيهقي في «شعب الإيمان» (١٠٣٧٦) من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

(٣) انظر: «تهذيب اللغة» (٢/ ٢١٤)، و«لسان العرب» (١٥/ ٣٧٩)، و«الفروق اللغوية» =

صرَّحَ به أئمَّةُ التفسيرِ، والمرادُ في هذا المقامِ معناه العُرفيُّ المختصُّ بالأنبياءِ عليهم السلام بدليلِ جعلِه مقابِلاً للإلهامِ والمنامِ.

قوله: (أو بالإلهامِ) وهو إلقاءُ الخيرِ في قلبِ الغيرِ من غيرِ الاستفاضةِ فكرته[1].

قوله: (والمناماتِ الصادقةِ)؛ أي: التي لا تكونُ أضغاثَ أحلامٍ، ولا يستعدُّ لهذه المرتبةِ من الهدايةِ إلا أصحابُ النفوسِ القدسيَّة، فإنَّ نفوسَهم بسببِ تهذيبِ الظاهرِ والباطنِ عن رذائلِ الأعمالِ والأخلاقِ وقطعِ عوائقِها عن التوجُّهِ إلى مركزِها اتَّصلَت بعالمِ الغيبِ اتِّصالاً معنويًّا، فينعكسُ إليها ما ارتسمَت فيه من الصُّوَرِ العِلْميَّة القدسيَّة الخالصة عن شوائبِ الشُّكوك والأوهام، ولهذا قال: وهذا القسم الرابعُ يختصُّ بنيلِه الأنبياءُ والأولياءُ.

قال بعضُ المحقِّقين: إنَّ قولَه: (الأنبياء) ناظرٌ إلى قولِه: (بالوحي)، وقولَه: (والأولياء) ناظرٌ إلى قوله: (أو بالإلهامِ)، وأمَّا (المنامات الصادقة) فيعمُّهما، والمقصودُ أنَّ الابتداءَ بهذه الهدايةِ مقصورٌ على الأنبياء والأولياء، لا يتعدَّاهم إلى غيرِهم؛ لاختصاص الوحيِ والإلهامِ بهم، وأمَّا اختصاصُ المناماتِ الصادقةِ بهم فمحلُّ بحثٍ.

نعم، كشفُ السرائرِ، وإراءةُ الأشياءِ كما هي بسببِ المناماتِ الصادقةِ قد يختصُّ بهم. انتهى فليتأمل.

قوله: (وإيَّاه عنى بقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ﴾ الآيةَ)؛ أي: وهذا الجنس الرابعَ من الهدايةِ خاصَّةً لا غيرُ عنَى اللهُ تعالى بقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ﴾ مشيراً إلى الأنبياءِ المذكورين قبلَ هذه الآيةِ، وهم ثمانيةَ عشرَ نبيًّا، ومخاطِباً للرسول ﷺ

= (١/ ٦٩)، و«الكليات» (١/ ٢٨٦).

(١) من قوله: (اعلم أنَّ الوحيَ ثلاثةُ أقسامٍ...) إلى هنا الكلام بنصه في «تفسير الألوسي» (١٣/ ١١٠).

﴿ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ﴾؛ أي: هداهم اللهُ إلى ما لا يستقلُّ به العقلُ، ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾؛ أي: فاختصَّ طريقتَهم بالاقتداء[1].

والدليلُ على أنَّه إنَّما عنَى هذا القسمَ من الهدايةِ لا غيرَه في هذه الآيةِ: أنَّ الموصولَ الذي قُصِدَ به الجنسُ في باب القصرِ بمنزلةِ المعرَّفِ بلام الجنس في أنَّه يكون مقصوراً على الخبر إن جُعِلَ مبتدأً، وعلى المبتدأ إن جعلَ خبراً، صرَّحَ به في «شرح التلخيص»[2].

وفي الآيةِ وقعَ خبراً، فيفيدُ حصرَ الهدايةِ فيهم، ومعلومٌ أنَّ الأجناسَ الثلاثةَ السابقةَ ليست منحصرةً فيهم، فتعيَّنَ أنَّ المرادَ هو القسمُ الرابعُ لا غيرُ.

قوله: (وقولِه) بالجر عطفاً على المجرورِ في (بقوله)؛ أي: وإيَّاه عنَى اللهُ تعالى أيضاً بقوله: (﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا﴾)؛ أي: جاهدوا أنفسَهم فينا، وفي حقِّنا بأنواع المجاهداتِ من العباداتِ والرياضاتِ والجهادِ بالأعادي الظاهرةِ والباطنةِ من النفسِ الأمَّارةِ والشيطانِ، لا في طلبِ الجنَّةِ والكرامةِ، وسائرِ المطالبِ الدنيويَّةِ، بل والأخرويَّةِ أيضاً (﴿لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾)؛ أي: سُبُلَ الوصولِ إلى جنابِنا من البقاء والفناء وغيرهما من المراتب[3]، وسيجيءُ نوعُ تفصيلٍ في تلك المراتبِ إن شاء الله تعالى، جعلَنا اللهُ بفضله من الواصلين.

وتلك المجاهدةُ نوعُ جذبٍ من اللهِ تعالى يُسمَّى بالهدايةِ العامَّةِ، وهي التهدِّي إلى أمرِه ونهيِه بالإتيانِ والاجتنابِ، أثمرَتْ هدايةً خاصَّةً، وهي الهدايةُ إليه تعالى، فاهتدَوا إليه؛ أي: إلى صفاتِه وأسمائه وذاتِه بعد أن اهتدَوا فيه بالمكابدات.

---

(١) انظر: «تفسير البيضاوي» (١/ ٤٢٨)، و«الكشاف» (٢/ ٤٢).

(٢) انظر: «المطول شرح تلخيص المفتاح» للتفتازاني (ص: ٢١٨).

(٣) انظر: «البحر المديد» لابن عجيبة (٤/ ٣٢١).

والدليلُ على أنَّ المرادَ بالهدايةِ فيها هو القسمُ الرابعُ فقط: هو أنَّه رُتِّبَت الهدايةُ فيها على المجاهدةِ، وجُعِلَت مسبَّبةً عنها، والأقسامُ المثلَّثةُ السابقةُ ليست مترتِّبةً على المجاهدةِ، بل هي عامَّةٌ، فتعيَّنَ الرابعُ، والله تعالى أعلم.

قوله: (فالمطلوبُ... إلخ) تفريعٌ على ما فصَّلَه من أنواعِ الهدايةِ وأجناسِها المترتِّبةِ؛ أي: إذا عرفتَ أنَّ هدايةَ اللهِ تعالى متنوِّعةٌ إلى أنواعٍ لا تُحصَى، ومنحصرةٌ في أجناسٍ مترتِّبةٍ، فمطلوبُ الحامدِ المثنِي عليه بتلك الصفات العظامِ، المخصِّصِ عبادتَه واستعانتَه فيه من قوله: ﴿ اَهْدِنَا﴾ أحدُ الأمورِ الثلاثةِ؛ إذ لا يُتصوَّرُ فيه شيءٌ من أنواع الهدايةِ وأجناسِها، وهو ظاهرٌ، فالحاصلُ فيه إمَّا جميعُ الأجناسِ، أو بعضُها، وعلى التقديرين إمَّا كاملاً كمًّا، أو كيفاً، أو ناقصاً كذلك.

فإنْ كان الحاصلُ جميعَها ناقصاً، أو بعضَها مطلقاً؛ أي: كاملاً كان أو ناقصاً؛ فالمطلوبُ زيادةُ ما مُنِحوه على صيغةِ البناء للمفعول؛ أي: أُعطُوه من أنواع الهدى وأجناسِها، والمرادُ بزيادةِ ما مُنِحُوه إمَّا الزيادةُ على ما مُنِحُوه، أو زيادةُ نفسِ ما مُنِحُوه.

وأيًّا ما كان فتلك الزيادةُ:

إمَّا بحسَب الكميَّةِ بأن تحصلَ في ضمنِ أنواعٍ أُخَرَ، وأفرادٍ أُخَرَ غيرِ الأنواعِ والأفرادِ التي حصلَت إن كان الحاصلُ جميعَ الأجناسِ ناقصاً، وبأنْ يحصلَ سائرُ الأجناسِ أيضاً إن كان الحاصلُ البعضَ.

وإمَّا بحسَبِ الكيفيَّةِ فبأنْ يشتدَّ الحاصلُ كلًّا أو بعضاً، ويتقوَّى.

وإن كان الحاصلُ جميعَها كاملاً كمًّا وكيفاً:

فإنْ لم يكن مقروناً بالثباتِ بأنْ لم يكنْ ملَكةً راسخةً فالمطلوبُ ثباتُ هذا الحالِ

ودوامُه بحيثُ لا يزولُ، وهو المرادُ بقوله: (أو الثباتُ عليه)، وهو بالرفع عطفٌ على قولِه: (زيادةُ ما مُنِحُوه).

وإنْ كان مع ذلك مقروناً بالثباتِ فالمطلوبُ ما يترتَّبُ على الهدى، وهو في النشأةِ الآخرةِ الدرجاتُ العُلَى من الجنَّةِ، والمقامُ المحمودُ، والفوزُ بلقاءِ اللهِ، وما لا عينٌ رأَتْ، ولا أذُنٌ سمِعَت، ولا خطَرَ على قلبِ بشَرٍ، وفي النشأةِ الأولى المقاماتُ العليَّةُ من التوكُّلِ والصبرِ والإخلاصِ والصدقِ، وسائرِ مقامات العارفين من محوِ الظُّلمات، وإماطةِ الغَواشي، والفَناءِ، ثم البقاءِ بعدَ الفَناءِ، وهو المرادُ بقوله: (أو حصولُ المراتبِ المترتِّبةِ عليه)؛ أي: على الهدى، وليس المرادُ به حصولَ مرتبةٍ من مراتبِ الهدايةِ لم تحصل بعدُ كما توهَّمَه البعضُ؛ لأنَّ زيادةَ ما مُنِحُوه تشملُ هذه الصورةَ، وأيضاً المراتبُ المترتِّبةُ على الهدايةِ لا تكونُ من مراتبِها، وهو ظاهرٌ.

والحاصلُ: أنَّ المطلوبَ من قولِه: ﴿ ٱهْدِنَا﴾ إمَّا زيادةُ الدلالةِ التي حصلَت، أو الثباتُ على ما حصلَت، أو حصولُ مرتبةٍ أخرى مترتِّبةٍ على ما حصلَ، وذلك لأنَّ طالبَ هدايةِ الطريقِ المستقيمِ ليسلكَه له في سلوكه مقاماتٌ وأحوالٌ، ولكلٍّ منها بدايةٌ ونهايةٌ، ولا يصلُ إلى النهايةِ ما لم يُصحِّح البدايةَ، ولا ينقل من مقامٍ أو حالٍ إلى ما فوقَه إلا بعد الرسوخِ فيما تحتَه، والثباتِ عليه، فما دام هو في أثناءِ ذلك المقامِ أو الحالِ ولم يصِلْ إلى نهايته يطلبُ زيادةَ ما مُنِحَ له من الهدايةِ والتوفيقِ، وبعدَ الوصولِ إلى نهايتِه يطلبُ الثباتَ على ما مُنِحَ له؛ ليرسخَ له ذلك المقامُ، ويصيرَ ملَكةً[1]، وبعد ذلك يطلبُ حصولَ مرتبةٍ من الهدايةِ مترتِّبةٍ على ما مُنِحَ له؛ ليرقى من ذلك المقامِ أو الحالِ إلى ما فوقَه، فالتنويعُ المذكورُ بالنظرِ إلى اختلافِ حال الداعي.

---

(١) انظر: «روح المعاني» للألوسي (١/ ٧٢).

وقـد يقـال: إنَّ التنويـعَ بالقيـاسِ إلـى مراتـبِ الهدايـةِ، فالزيـادةُ بالنسـبةِ إلـى الرابـع، والثبـاتُ بالنسـبةِ إلى الأولِ، وحصـولُ المراتـبِ المترتِّبة عليه بالنسـبة إلى الثانـي والثالث.

ولا يخفى عليك ضعفُه؛ إذ الأحوالُ الثلاثةُ مطلوبةٌ في كلٍّ من تلك الأجناس.

ثم إنَّ صيغةَ ﴿ ٱهْدِنَا﴾ في جميعِ هذه الصورِ الثلاثِ مجازٌ؛ لأنَّها موضوعةٌ لطلبِ الهدايةِ، لا لطلبِ زيادتِها، أو الثباتِ عليها، أو لطلبِ مقاماتٍ تترتَّبُ عليها، فإنَّ كلَّ ذلك خارجٌ عمَّا وُضِعَ له.

الرسوخ فيما تحته، وفي بعض النسخ: (والثَّباتِ عليه) بالواوِ بدلَ (أو)، إلا أنَّ نسخةَ (أو) أصحُّ؛ لأنَّها الموافقُ لما في «الكشاف»، ولأنَّها أوفَى لتأديةِ المقامِ حقَّه من استيفاءِ جميعِ الأقسامِ المحتملةِ، ولأنَّ جعلَ مجموعِها وجهاً واحداً يحتاجُ إلى تمحُّلٍ كما فعلَه بعض المحقِّقين حيثُ قال: وتحقيقُه أنَّ المرادَ بالهدايةِ الهدايةُ الكاملةُ؛ لإطلاقِ اللفظِ، والكمالُ إنَّما يكونُ إذا زاد على الأصلِ، ووُجِدَ الثباتُ عليه، فإنَّ انتفاءَ كلٍّ منهما يوجبُ النقصَ، فيكونُ ﴿ ٱهْدِنَا﴾ مجازاً بلا مِريةٍ؛ لأنَّ طلبَ الهدايةِ مع الثباتِ بصيغةٍ وُضِعَت لطلبِ الهدايةِ مجازٌ بلا شبهةٍ.

هذا، واعلم أنَّ صاحبَ «الكشاف» قال: ومعنى طلبِ الهدايةِ وهم مهتدون: طلبُ زيادةِ الهدَى، أو الثباتِ عليه(١).

فهو جوابُ إشكالٍ صرَّحَ به السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سِرُّه، وقال: وتقريرُ الإشكالِ: أنَّ مَن خصَّصَ الحمدَ باللهِ تعالى، وأجرى عليه تلك الصفاتِ المشتملةَ على أحوالِ

---

(١) انظر: «الكشاف» للزمخشري (١/ ١٥).

المبدأ والمعادِ وما بينَهما، وحصرَ العبادةَ والاستعانةَ فيه كان مهتدياً، فكيف يطلبُ الهدايةَ؟ وما هذا إلا طلبٌ لتحصيلِ الحاصلِ.

والجواب: أنَّ الحاصلَ أصلُ الاهتداءِ، والمطلوبُ زيادتُه، أو [الاهتداءُ، والمطلوبُ] الثباتُ عليه(١).

والمصنفُ عدلَ عن عبارة «الكشاف» حيثُ ذكرَ أوَّلاً: أنَّ الهدايةَ لها أنواعٌ كثيرةٌ، وأجناسٌ مترتِّبةٌ، ثم فرَّعَ عليه بالفاء قولَه: (فالمطلوب... إلخ)، فسياقُ كلامِه يأبى عن كونِه جواباً عن ذلك الإشكالِ كما توهمَ، وإن خرجَ الجوابُ عنه أيضاً، بل سياقُ كلامِه أفادَ أنَّه يتفاوتُ الطلبُ حسبَ تفاوتِ الهدايةِ وتنوُّعِها، كذا أفادَه بعضُ أصحابِ التدقيقِ، والله ولي التوفيق(٢).

قوله: (فإذا قاله العارفُ الواصلُ... إلخ)؛ أي: الواقفُ على سرِّ تحقُّقِ الوحدةِ في الكثرةِ، وانصباغِ الوجوبِ بالإمكانِ، الواصلُ إلى منتهى السَّيرِ إلى اللهِ، والمريدُ للخوضِ لجَّة بحرِ الوصولِ بالانخلاعِ عن القيودِ البشريَّةِ آخذاً في السَّيرِ في الله.

قال بعضُ أرباب التحقيق: والوصلُ في اصطلاحهم هو الفناءُ عن مشاهدةِ الغيرِ على ما مرَّ.

وقال الشيخ محيي الدِّين: مَن شهِدَ الخلقَ لا فعلَ لهم فقد فاز، ومن شهِدَهم لا حياةَ لهم فقد حاز، ومَن شهِدَهم عينَ العدمِ فقد وصلَ(٣).

وهذا مرتبةُ عينِ اليقينِ، وعند هذا يتمُّ السَّيرُ إلى اللهِ، وهو المسمَّى بالتزكيةِ والتحليةِ.

---

(١) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٦٧).

(٢) انظر: «حاشية شيخ زاده على تفسير البيضاوي» (١/ ٩٣ ـ ٩٤).

(٣) انظر: «تفسير الألوسي» (١/ ٩٥).

ثـم إنَّ هـذا الـكلامَ تفريعٌ على ما تقدَّمَ مـن أنَّ المطلوبَ إمَّا بالزيـادة، أو الثباتِ، أو حصـولِ المراتـبِ المرتَّبـةِ عليه؛ لدفع وهـمِ أنَّ المراتـبَ المرتَّبةَ بعـد الثباتِ على أجنـاسِ الهدايـةِ حاصلـةٌ للعـارف، فمـا معنـى قولـه: ﴿ ٱهْدِنَا﴾؟ فأشـار بالتفريـعِ المذكـورِ إلـى أنَّ مطلوبَـه أيضـاً حصـولُ تلـك المراتـبِ؛ لأنَّ منهـا مـا لا يحصلُ له فـي مراتـبِ السَّـير إلـى اللهِ، وإنَّمـا يحصلُ فـي مراتبِ السَّـيرِ فـي اللهِ كرفـعِ الحُجُبِ والغَواشـي علـى مـا أشـار إليه فيما سـيأتي.

قوله: (عنَى به)؛ أي: عنَى هذا العارفُ بقولِه: ﴿ ٱهْدِنَا﴾ **(أرشِدْنا طريقَ السَّيرِ فيكَ)** والسَّيرُ في اللهِ هو التخلُّقُ بالأخلاقِ الربَّانيَّة، والتحقُّقُ بالأسماء الإلهيَّة.

قال المحقِّقون: السَّفَرُ سَفَرانِ[1]:

سفرٌ إلى اللهِ، وهو متناهٍ؛ لأنَّه عبارةٌ عن العبورِ على ما سوى اللهِ، وإذا كان ما سوى اللهِ متناهياً فالعبورُ عليه متناهٍ.

وسـفرٌ فـي اللهِ، وهـو غيـرُ متنـاهٍ؛ لأنَّ نعـوتَ جلالِـه وجمالِـه غيـرُ متناهيـةٍ، ولا يـزالُ العبـدُ يرقَـى مـن بعضهـا إلى بعـضٍ، وإليـه الإشـارةُ بقولـه ﷺ: «لا يزالُ العبـدُ يتقـرَّبُ إلـيَّ بالنوافـلِ حتَّى أُحِبَّـه، فـإذا أحبَبْتُه كنتُ يـدَه وسـمعَه وبصَرَه، بي يبطِـشُ، وبـي يسـمَعُ، وبي يبصـرُ»[2]، وهـذا أولُ مرتبةِ حقِّ اليقينِ المفسَّـرِ بسَـرَيان نـورِ المشـاهدةِ في كليَّـةِ العبدِ حتـى يحظى به روحُـه وقلبُه، وخلاصتُه اشـتغالُ كلِّ

(١) انظر: «تفسير الرازي» (١٣/ ٣٥)، و«تفسير النيسابوري» (٣/ ١٠٤)، و«كشَّاف اصطلاحات الفنون والعلوم» (١/ ٩٩٦).

(٢) رواه البخاري في «صحيحه»، كتاب الرقاق، باب التواضع (٦٥٠٢)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

مـا فيـكَ بكليَّتِه بحيـثُ يطالـعُ كلُّ قوَّةٍ ما يناسـبُه مـن أسـماءِ الحقِّ وصفاتِـه بحيثُ يسـتغرقُ جميعَهـا بحيـثُ إنَّ فيك جميـعَ تجلِّياتِـه الكليَّةِ.

وقد أوضحَ بعضُ المحقِّقين هذا المقامَ حيثُ قال: وتوضيحُ المقامِ يقتضي نوعَ بسطٍ في الكلامِ، فإنَّ لفظَ السَّيرِ إلى اللهِ، والسَّيرِ في اللهِ يوهمُ الجهةَ والجِسْميَّةَ والحُلولَ والاتِّحادَ، فأمثالُ هذه العباراتِ إثمُها أكبرُ من نفعِها؛ إذ الذين[1] في قلوبِهم زيغٌ يتَّبعون ظواهرَها، فيضِلُّون ويُضِلُّون، فحريٌّ بنا أن نبيِّنَ غرضَهم، ونحقِّقَ مَرامَهم على نحوٍ لا يحومُ حولَه[2] شائبةُ نقصٍ وقصورٍ، فنقولُ:

إنَّ لحركاتِ السالكين درجاتٍ مترتِّبةً، ومقاماتٍ متصاعدةً على ما أشار إليه الشيخُ محيي الدين في «مقامات العارفين»:

أولها: ما يسمُّونه الإرادةَ، وهي حالةٌ تعتري بعدَ التصديق بوجودِ المبدأ الأولِ تصديقاً جازماً مع سكون نفسٍ، وتصوُّرِ الكمالِ الذاتيِّ الخاصِّ به، الفائضةِ آثارُه على المستعدِّين بقدر استعدادِهم، وتلك الحالةُ هي الرَّغبةُ في الاعتصامِ بالعُروة الوُثقى التي لا تزولُ ولا تتغيَّرُ، وهي مبدأُ حركةِ السَّير إلى العالَمِ القدسيِّ.

وغايتُها نيلُ روحِ الاتِّصال بذلك العالَمِ، فهذا مقامُ الإرادةِ، فما دامت درجتُه هذه فهو مريدٌ.

وثانيها: مقامُ الرياضةِ، وهي نهيُ النفسِ عن هواها، وأمرُها بطاعة مولاها، وهي أصنافٌ أدوَمُها رياضةُ العارفين؛ لأنَّهم يريدون وجهَ الله تعالى لا غيرُ، وكلُّ ما سواه شاغلٌ عنه، فرياضتُهم منعُ النفسِ عن الالتفاتِ إلى ما سوى اللهِ، وإجبارُها على التوجُّهِ نحوه ليصيرَ الإقبالُ عليه، والانقطاعُ عمَّا دونه ملَكةً له.

---

(١) في النسخ: (الذي)، والصواب ما أثبت.

(٢) في النسخ: (حومه)، والصواب ما أثبت.

وغايتُها نيلُ الكمالِ الحقيقيِّ الموقوفِ على حصولِ الاستعدادِ المشروطِ بإزالةِ الموانعِ الخارجيَّةِ، وهي تنحيةُ ما دون الحقِّ عن الطريقِ، وبإزالةِ الموانعِ الداخليَّةِ التي هي الدواعي الحيوانيَّةُ، وهي تطويعُ النفسِ الأمَّارةِ للمطمئنَّة؛ لينجذبَ التخيُّلُ والتوهُّمُ من الجانب السفليِّ إلى الجانب القدسيِّ، ويشيِّعها سائرُ القوى بالضرورةِ، فبإزالةِ هذه الموانعِ يحصلُ تلطيفُ السرِّ؛ أعني: تهيُّؤَه لأنْ يتمثَّلَ فيه الصورُ القدسيَّةُ بسرعةٍ، وينفعلُ عن الأمور الإلهيَّة المهيِّجة للشوقِ والوجدِ بسهولةٍ، فعند ذلك تحصلُ الاستعدادُ لنيل الكمال.

وثالثها: الوقتُ، وهو خلسةٌ لذيذةٌ من اطِّلاعِ الحقِّ عليه، كأنَّها برقٌ تومضُ إليه ثم تخمدُ، وهي تسمَّى عندهم وقتاً، وقد لاحظوا في هذه التسميةِ قولَ رسولِ اللهِ ﷺ: «لي معَ اللهِ وقتٌ لا يسَعُني فيه ملَكٌ مقرَّبٌ، ولا نبيٌّ مرسَلٌ»(١).

ثم كلُّ وقتٍ محفوفٌ بوجدين: الأول حزنٌ على استبطائه، والثاني أسفٌ على فَواتِه، فالوقتُ أولُ درجاتِ الوجدانِ والاتصالِ، وإنَّما يحصلُ بعد حصولِ شيءٍ من الاستعدادِ المكتسَبِ بالإرادةِ والرياضةِ، فيتزايدُ بتزايدِ الاستعدادِ، فيكثرُ عليه هذه الغواشي إذا أمعنَ في الرياضةِ.

ورابعها: تمكُّنُ الوقتِ بحيثُ يحصلُ في غيرِ حالِ الارتياضِ، فإنَّ الاتِّصالَ

---

(١) أورده بنحوه أبو القاسم القشيري في «رسالته» (ص: ١٩٠)، ويقرب منه ما رواه الترمذي في «الشمائل» (٣١٩) من حديث علي رضي الله عنه في حديث طويل: (كان ﷺ إذا أتى منزله جزأ دخوله ثلاثة أجزاء: جزءاً لله تعالى، وجزءاً لأهله، وجزءاً لنفسه، ثم جزأ جزأه بينه وبين الناس)، وفيه إيماء إلى مقام الاستغراق باللقاء، المعبَّر عنه بالسُّكر والمحو والفناء. انظر: «المقاصد الحسنة» للسخاوي (١/ ٥٦٥)، و«الأسرار المرفوعة» لملا علي القاري (ص: ٢٢٩)، و«كشف الخفاء» (٢/ ٢٠٤).

بجنابِ القدسِ إذا صار ملكةً فالوقتُ قد يحصلُ في غيرِ حالةِ الارتياضِ الذي كان معدًّا لحصوله من قبلُ، لكن في هذا الحدِّ يستعلي عليه غواشي الوقتِ، ويزولُ هو عن سكينتِه، ويتنبَّه جليسه لاستفزازِه عن قرارِه؛ لأنَّ الأمرَ العظيمَ إذا فاجأَ الإنسانَ فقد يستفزُّه؛ لكون النفسِ غافلةً عن هجومه غيرَ متأهِّبةٍ له، فينهزمُ عنه دفعةً.

وخامسها: استقرارُ الوقتِ بحيثُ يزولُ معه الاستفزازُ؛ لأنَّه إذا طالَت عليه الرياضةُ، وتوالَت تلك الغواشي، واستمرَّت أَلِفَ بها، وزال عنه الاستفزازُ؛ لأنَّ النفسَ قد تأهَّبت لملتقيه، لكونها متوقِّعةً لعَودِه.

وسادسها: السَّكينةُ، وهي أن يبلغَ به الرياضةُ مبلغاً ينقلبُ وقتُه سكينةً، فيزدادُ الاتصالُ بحيثُ يكونُ المخطوفُ بالوفا، ويحصلُ معارفةٌ مستقرَّةٌ، ويستمتعُ فيها ببهجةٍ، فإذا انفلتَ منها انفلتَ حَيرانَ أَسِفاً.

وسابعها: تمكُّنُ السَّكينةِ بحيثُ يلتبسُ أثرُ الحصولِ بأثرِ اللاحصول؛ لأنَّه كان قبلَ هذا بحيثُ يظهرُ عليه أثرُ الابتهاجِ عند الحصولِ، والأسفُ عند الانفلاتِ، فصار في هذا المقامِ بحيثُ يقلُّ ظهورُ ذلك عليه، فيراه جليسُه حالَ الاتِّصال بجناب الحقِّ حاضراً عنده، مقيماً معه، وهو بالحقيقةِ غائبٌ عنه، مقيمٌ مع غيرِه.

وثامنها: استقرارُها بحيثُ يحصلُ متى شاء، فإنَّه إلى هذا الحدِّ كان إنَّما يتيسَّرُ له هذه المعارفةُ أحياناً، ثم تدرَّجَ إلى أن يكونَ له متى شاء.

وتاسعها: حصولُ الاتِّصالِ مع عدم المشيئةِ، فإنَّه يترقَّى إلى أن لا يتوقَّفَ أمرُه إلى مشيئتِه، بل كلَّما لاحظَ شيئاً لاحظَه عبرةً وإنْ لم يلاحظه للاعتبارِ، فيسنحُ له ارتقاءٌ عن عالمِ الزُّورِ إلى عالم الحقِّ مستقرًّا في مقعدِ صدقٍ عندَ مليكٍ مقتدرٍ، ويطوف حولَه الغافلون.

وعاشـرها: اسـتقرارُه مع عـدم الرياضـةِ، فإنَّه إذا تمَّـت رياضتُه، واسـتغنى عنها لوصولـه إلـى مطلوبـه الـذي هـو اتِّصالُـه إلـى الحـقِّ دائمـاً؛ صار سـرُّه الخالـي عمَّا سـوى الله كمـرآةٍ مجلـوَّةٍ محـاذىً بهـا شـطرُ الحـقِّ بـالإرادةِ، فيتمثَّـلُ فيه أثـرُ الحقِّ، وفاضـت عليـه الملـذَّاتُ الحقيقيَّـةُ، وابتهـجَ بنفسـه لمـا ناله من أثـرِ الحقِّ، فـكان له نظـران: نظـرٌ إلى الحـقِّ المبتهجِ بـه، ونظرٌ إلـى ذاتِه المبتهجـةِ بالحـقِّ، وكان بعدُ في مقـام التـردُّدِ؛ لأنَّـه متوجِّهٌ تـارةً إلـى النفس المنتقشـة بالحـقِّ المتزيِّنةِ بزينـةٍ حصلت لهـا منـه، وتـارةً متوجِّهٌ إلـى الحقِّ.

والحادي عشر: مقامُ الغَيبةِ، وهو أنَّه يترقَّى إلى أنْ يغيبَ عن نفسِه بالكليَّة، فيزولُ التردُّدُ المذكورُ، ويتمُّ الوصولُ إلى الحقِّ، فلا يلاحظُ إلا جنابَ القُدسِ فقط.

فما دام العارفُ لم يقطع هذه الدرجاتِ فهو سائرٌ إلى الله، فإذا انتهى إلى هذه المرتبةِ الأخيرةِ فقد انتهى هذا السَّيرُ، ويَلِيها درجاتُ السَّيرِ في الله، فانتهاءُ الأولِ بمنزلةِ الوصولِ إلى ساحلِ البحرِ، والثاني بمنزلةِ الخوضِ في لُجَّةِ البحرِ، فلا يزالُ العارفُ الواصلُ الخائضُ لجَّةَ بحرِ الوصولِ ينخلعُ عن القيودِ البشريَّة، ويرتفعُ عنه آثارُ الغواشي والحُجُب الجسمانيَّة إلى أن لا يبقى في تلك الغواشي والحجب أثر المعاوقة، وإن لم يكنْ نفسُ تلك الغواشي والحجب زائلةً عنه بالكليَّةِ كما سيجيءُ في القول الآتي.

قولـه: (لتمحـوَ عنَّـا ظلمـاتِ أحوالِنـا، وتميـطَ غواشـيَ أبدانِنا) متعلِّـق بقوله: (أرشِـدْنا)، وقولـه: (لتمحـوَ) روي بصيغـة الخطـاب، والتكلـم، والغيبة بـأن يكون الضميـرُ راجعـاً إلى السَّـيرِ.

والمـرادُ بــ(ظلمات أحوالنـا) الحجـبُ الطارئـةُ لقلوبنا من جهة الاسـتغراقِ فـي تدبيـرِ أحوالنا.

والمرادُ بـ(غواشي أبداننا) الأحوالُ الغاشيةُ لأبداننا من الأعراض الجسمانيَّة، واللواحقِ الماديَّةِ المانعةِ للتجرُّدِ والاتصالِ بالملأ الأعلى.

والمـرادُ بــ(محوهـا وإماطتهـا) إزالـةُ آثارهـا بـأنْ ضعُفَـت ورقَّـت بحيـثُ لا يبقـى فيهـا أثـرُ المعاوقـةِ والمدافعـةِ، لا إزالتُهـا بالكليَّة، فإنَّ السـالكَ مـا دام في النشـأة الأولـى لا يُمحَـى عنـه بمقتضى البشـريَّة تلك الظلمـاتُ والغواشـي بالكليَّة وإن ضعُفَـت ورقَّـت، وإليـه أشـار النبـيُّ ﷺ بقوله: «وإنَّـه لَيُغَـانُ على قَلْبِـي، وإنِّي لأسـتغفرُ اللهَ كلَّ يـومٍ مئةَ مـرَّةٍ»(١).

والغَيـنُ: حجـابٌ رقيـقٌ يقـعُ فـي قلوبِ خـواصِّ عبـادِ اللهِ فـي أوقـات الغفلةِ بمقتضـى الفطرةِ البشـريَّةِ؛ إذ مـا جعلَ اللهُ لرجلٍ مـن قلبين في جوفِـه، وليس المرادُ منـه الغفلـةَ عن الحـقِّ حيـنَ اشـتغالِه ﷺ بالدعـوة المأمورِ بهـا، فإنَّـه كان لا يعتريه في تلـك الحـال غفلةٌ عـن الحقِّ.

قال القاضي في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾: ألم نفسَحْه لك حتى وسعَ مناجاةَ الحقِّ، ودعوةَ الخلقِ، وكان غائباً حاضراً(٢).

أي: حاضراً مع الحقِّ؛ لاستقراره في مقام مناجاته دائماً، غائباً عنه ظاهراً؛ لاشتغاله بدعوة الخلقِ، أو غائباً عن الخلقِ بالسرِّ؛ لاستقراره في مقام المناجاةِ، حاضراً عندهم في الظاهرِ مشتغلاً بدعوتهم وتذكيرهم، والجمعُ بينهما ممَّا يضيقُ عنه الصدورُ.

---

(١) رواه مسلم في «صحيحه»، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب استحباب الاستغفار والاستكثار منه (٢٧٠٢)، وأبو داود في «السنن»، كتاب الصلاة، باب في الاستغفار (١٥١٥) من حديث الأغر المزني رضي الله عنه.

(٢) انظر: «تفسير البيضاوي» (٥/ ٣٢١).

واستغفارُه ﷺ تذكُّرُه مدَّةَ اشتغالِه بدعوة الخلق، واختلاسُه فرصةَ الغفلة، وتبصُّرُه في أمره كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ إِذَا مَسَّهُمۡ طَـٰٓئِفٞ مِّنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبۡصِرُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠١].

إلا أنَّه في ابتداء السَّير الأول يأخذُ في النقصان متدرِّجاً في مراتبه، ويتقوَّى في السَّيرِ الثاني حتى يمحوَ آثارَها، فيموتَ قبلَ الموتِ، فعند ذلك يتخلَّقُ العارفُ بأخلاقِ اللهِ تعالى، فإذا يرى كلَّ قدرةٍ مستغرقةً في قدرتِه المتعلِّقة بجميع المقدورات، وكلَّ علمٍ مستغرقاً في علمه الذي لا يعزبُ عنه شيءٌ من الموجودات، وكلَّ إرادةٍ مستغرقةً في إرادتِه التي يمتنعُ أن يتأبَّى عليها شيءٌ من الممكنات، بل كلُّ وجودٍ فيها كمالٌ فهو صادرٌ عنه، وفائضٌ من لَدُنه.

فصار الحقُّ حينئذٍ بصرَه الذي به يبصرُ، وسمعَه الذي به يسمعُ، وقدرتَه التي بها يفعلُ، وعلمَه الذي به يعلمُ، ووجودَه الذي به يوجدُ، فهذه مرتبةُ توحيدِ الصفاتِ، وإليه أشار بقوله: (لنستضيءَ بنورِ قُدسِكَ)؛ أي: لتحصلَ لنا بعدَ المحوِ وفناءِ الناسوت في اللاهوت البقاءُ والتخلُّقُ بأخلاقِ اللهِ كالحديدة الحامية المتخلِّقةِ بأخلاقِ النارِ نوراً وإنارةً، وفناءً لما يصلُ إليها، وإحالةً له إلى ما يُشاكلُها.

ثم بعد ذلك يعرفُ العارفُ أنَّ تكثُّرَ هذه الصفاتِ وما يجري مَجراها بالقياسِ إلى الكثرةِ التي هي شؤوناتٌ للذَّات الأحديَّة مثلُ مراتبِ الأعدادِ بالنسبةِ إلى الواحدِ، وأمَّا بالقياسِ إلى مبدئها الواحدِ فمتحِّدةٌ، فإنَّ علمَه الذاتيَّ هو بعينه قدرتُه الذاتيَّةُ، وهي بعينها إرادتُه، وكذلك سائرُها، وإذ لا وجودَ ذاتيًّا لغيره فلا صفاتِ مغايرةٌ للذات، ولا ذاتَ موضوعةٌ للصفات، وإنَّما هو إلهٌ واحدٌ.

وهذه مرتبةُ توحيدِ الذاتِ، وإليه أشار المصنفُ بقوله: (فنراكَ بنورِكَ)؛ أي: الذي استضَأْنا به، لا بنورِ أبصارِنا وبصائرِنا، فإنَّا وأبصارَنا وبصائرَنا ونورَنا أعدامٌ صِرْفةٌ، فمنك النورُ، وإليك النورُ، يا نورَ النورِ، يا خفيًّا من فرطِ الظُّهور، ففي هذه المرتبةِ لا واصفَ، ولا موصوفَ، ولا سالكَ، ولا مسلوكَ، ولا عارفَ، ولا معروفَ، فهذا هو الفناءُ في التوحيدِ، ومرتبةُ حقِّ اليقينِ، ثم النُّعوتُ الإلهيَّةُ والأخلاقُ الربانيَّةُ غيرُ متناهيةٍ، فلو كان البحرُ مداداً لكلماتِ ربِّي لنفِدَ البحرُ قبلَ أن تنفدَ كلماتُ ربِّي، فلا ينتهي هذا السَّيرُ إلا بفناءِ السائرِ.

قال صاحب «الفتوحات»: بعدما انتهى أمرُ العارفِ إلى أن رآه في كلِّ شيءٍ، وظهر له نسماتٌ بين مهبِّ «بي يسمعُ، وبي يبصرُ»، وأراد أن يلقِيَ عصا المسافَرةِ، ويزيلَ عنه اسمَ المسافرِ؛ عرفَ أنَّ الأمرَ لا نهايةَ له، وأنَّه لا يزالُ مسافراً. انتهى[1].

وقال بعض المحقِّقين في بيان قوله: (لتمحُوَ عنَّا ظلماتِ أحوالِنا)؛ أي: الباقيةَ بعدَ الفناءِ، فإنَّ السالكَ فيه محجوبٌ عن الخلقِ بالحقِّ، فإذا حصل له البقاءُ لا يحجبُه رؤيةُ أحدِهما عن رؤية الآخرِ من غير اتِّصال بينَهما، ولا انفصالٍ، وهو المرادُ بقوله: (فنراكَ بنورِكَ)، والله هو المرشد.

قوله: (والأمرُ والدعاءُ يتشاركان لفظاً ومعنىً) إشارةٌ إلى الفرقِ بين الأمرِ والدعاءِ حتى يتبيَّنَ أنَّ قولَنا: ﴿ ٱهۡدِنَا﴾ دعاءٌ، لا أمرٌ وإن كان على صيغة الأمر.

قال صاحبُ «الكشاف»: وصيغةُ الأمرِ والدعاءِ واحدةٌ؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ منهما طلَبٌ[2].

---

(١) انظر: «الفتوحات المكية» لابن عربي (٢/ ٣٨٣).

(٢) انظر: «الكشاف» للزمخشري (١/ ١٥).

ولمَّـا كان يـرِدُ عليـه أنَّ دليلَـه لا يفيـدُ المدَّعَـى؛ لأنَّ معنـى كـون صيغـةِ الأمرِ والدعـاءِ واحـدةً أنَّ الصيغـةَ التـي يصـدقُ عليهـا مفهـومُ الأمـرِ هـي بعينهـا الصيغةُ التـي يصـدقُ عليها مفهـومُ الدعاءِ، ومـن البيِّـنِ أنَّ كونَ كلٍّ مـن الأمرِ والدعـاءِ طلباً لا يفيـدُه، فـإنَّ أقسـامَ الطلـبِ كالأمـرِ والنهي والاسـتفهامِ والتمنِّـي كلٌّ واحـدٍ منها طلـبٌ، مـع أنَّ صيغـةَ كلٍّ منهـا غيرُ صيغـةِ الآخرِ، حتى إنَّ السـيِّدَ السَّـنَدَ قُدِّسَ سِـرُّه أوَّلَ عبارتَـه، وقال: يشـيرُ إلى أنَّ الصيغـةَ موضوعةٌ لطلبِ الفعلِ مطلقـاً[1]؛ يعني: أنَّ مـرادَه بوحـدةِ صيغتِهما وحدتُهمـا في الموضوع لـه، فيفيدُه الدليلُ، ومـع هذا لا يتمُّ لأنَّ الثابـتَ فـي نفـس الأمـرِ كونُهمـا متَّحِدَين فـي اللفظ والمعنـى الموضـوعِ معاً، لا فـي الموضـوعِ لـه فقط؛ عـدلَ المصنـفُ عن عبـارةِ «الكشـاف» مصرِّحـاً بما هو الواقـعُ في نفـس الأمـرِ، فقال:

(**والأمـرُ والدعـاءُ**)؛ أي: مـا يصـدقُ عليـه مفهـومُ لفـظِ الأمـرِ، ومـا يصـدقُ عليـه مفهـومُ لفظِ الدعـاءِ (**يتشـاركان لفظاً**) حيـثُ يعبَّرُ عنهمـا بلفظٍ واحـدٍ كلفظِ: (صَـلِّ) مثَـلاً، (**ومعنىً**) حيـثُ وُضِـعَ كلٌّ منهما لطلـبِ الفعلِ، ومع اشـتراكِهما في هذيـن الأمريـن لا فـي أحدهما فقـط يفترقان كما أشـارَ إليـه بقولـه: (**ويتفاوتان في الاسـتعلاءِ والتسـفُّلِ**)؛ يعني: يعتبرُ في الأمـرِ أنْ يكونَ الطلبُ على وجهِ الاسـتعلاءِ بـأنْ يعدَّ الآمرُ نفسَـه عليًّا، سـواءٌ وجـدَ فيه العلـوُّ، أو لا، فقولُ الأدنـى للأعلى على وجـهِ الاسـتعلاءِ: (افعَـلْ كذا) أمـرٌ، ويعتبرُ فـي الدعـاءِ أن يكونَ الطلـبُ على وجهِ يعـدُّ الطالـبُ نفسَـه أسـفلَ، وإن لـم يكـن كذلـك فـي نفسِـه كمـا إذا قـال الأعلـى للأدنـى علـى وجهِ الخضـوعِ: افعَـلْ كذا.

---

(١) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٦٧).

واعلـم أنَّ المصنـفَ قـال فـي «منهاج الأصـول»: (طلـبُ تحصيلِ الشـيءِ مع الاسـتعلاءِ أمـرٌ، ومع التسـاوي التماسٌ، ومع التسـفُّلِ سـؤالٌ ودعـاءٌ)[1] موافقاً لما قالـه هاهنـا، غيـرَ أنَّه طـوَى التسـاويَ هاهنا عـن البيـنِ؛ لأنَّ الغرضَ الأصـلَ هاهنا بيـانُ الفرقِ بيـن الدعـاءِ والأمرِ.

قولـه: (وقيـل: بالرُّتبـةِ) قالـه صاحبُ «الكشـاف»[2]، فإنَّـه اختارَ مـا ذهب إليه المعتزلـةُ مـن أنَّ التفـاوتَ بيـنَ الأمـرِ والدعـاءِ بالرُّتبـةِ بأن يكـونَ الآمرُ أعلـى رتبةً فـي نفـس الأمـرِ، والداعي أنزلَ مرتبـةً فيه، ولا يكفي عدُّهما نفسَـهما عاليـاً ونازلاً، واسـتدلُّوا علـى ذلـك باسـتقباح قـولِ مَـن قـال: أمَـرتُ الأميـرَ، ونسـبتِه إلى سـوء الأدبِ، واستحسـانِ قولِه: سـألتُه.

وإنَّما مرَّضَه المصنفُ؛ لكونه مذهبَ المعتزلةِ، ولدلالةِ قولِه تعالى حكايةً عن فرعونَ حينَ استشارَ قومَه: ﴿فَمَاذَا تَأۡمُرُونَ﴾ [الأعراف: ١١٠] على فسادِ اعتبارِ العلوِّ الحقيقيِّ في الأمرِ، ووجهُ الدلالةِ أنَّ القومَ لم يكونوا أعلَونَ منه حقيقةً.

وقال المصنفُ في «المنهاج»: لفظُ الأمرِ حقيقةٌ في القولِ الطالبِ للفعلِ، واعتبرَ المعتزلةُ العلوَّ، وأبو الحسين[3] الاستعلاءَ، ويفسدُهما قولُه تعالى حكايةً عن فرعونَ: ﴿فَمَاذَا تَأۡمُرُونَ﴾ [الأعراف: ١١٠][4].

وهـذا كمـا تـرى ينافـي ما ذُكِـرَ عنـه سـابقاً مـن أنَّ طلبَ تحصيـلِ الشـيءِ مع الاسـتعلاءِ أمرٌ.

---

(١) انظر: «الإبهاج شرح المنهاج» لتقي الدين السبكي (١/ ٢١٨).

(٢) انظر: «الكشاف» للزمخشري (١/ ١٥).

(٣) انظر: «المعتمد» لأبي الحسين البصري (١/ ٤٣).

(٤) انظر: «الإبهاج شرح المنهاج» لتقي الدين السبكي (٢/ ٣).

ويمكـنُ أن يقـالَ: إنَّـه أرادَ بالأمـرِ فيمـا ذُكِـرَ عنـه سـابقاً مـا هـو عنـد أهـل العُـرفِ، ولا خفاءَ في اشـتراطِ الاسـتعلاءِ فيه دونَ العلـوِّ؛ لأنَّ الأعلى رتبـةً إذا قال: (افعَـلْ) تضرُّعـاً لا يقـالُ: إنَّـه أمـرٌ، والعبـدُ إذا قـال لسـيِّده: (افعَـلْ) اسـتعلاءً يقال: إنَّـه أمَـرَه، ولـذا ينسَـبُ إلـى سـوءِ الأدبِ، وأراد بالأمـرِ هاهنـا وفي الموضـعِ الآخرِ مـن «المنهـاج» مـا هو عندَ أهـل العربيَّةِ، وهـم يسـمُّون الـكلَّ أمـراً إنْ كان المطلوبُ الفعـلَ، ونهيـاً إنْ كان المطلـوبُ الكفَّ.

فلا يردُ على المصنفِ ما أورده بعضُهم من أنَّ ما ذكره هاهنا يخالفُ ما في «المنهاج»، ويوافقُ مذهبَ أبي الحسين الذي أبطلَه هناك، فليتأمَّل.

***

والسِّـرَاطُ: مِن سـرِطَ الطَّعامَ إذا ابتلَعَه، فكأنَّه يَسـرِطُ السـابلةَ، ولذلك سـمِّي لقَمَاً لأنـه يلتقمُهم.

والصِّراطُ من قلبِ السينِ صاداً ليطابقَ الطاء في الإطباق، وقد يُشَمُّ الصادُ صوتَ الزاي ليكونَ أقربَ إلى المبدلِ منه، وقرأ ابنُ كثيرٍ برواية قُنبل عنه، ورويسٌ عن يعقوبَ بالأصلِ، وحمزةَ بالإشمامِ، والباقونَ بالصادِ وهو لغةُ قُرَيشٍ، والثابتُ في الإمامِ، وجمعُه صُرُطٌ ككُتُبٍ، وهو كالطريقِ في التذكيرِ والتأنيثِ.

و﴿الْمُسْـتَقِيمَ:﴾ المسـتوي، والمـراد به طريـق الحق، وقيـل: هو ملةُ الإسلامِ.

قوله: (والسِّرَاطُ: مِن سرِطَ الطَّعامَ)[1] بكسر الراء، من باب عَلِمَ، و(الطَّعامَ) بالنصب مفعولُ (سَرِطَ).

اعلم أنَّ ما هو المكتوبُ في المصاحفِ كما سيجيءُ هو الصراطُ بالصاد دون السِّراطِ بالسين، إلا أنَّه تصدَّى لبيان ما فيه السينُ؛ لكونِه أصلاً، وتركَ تفسيرَه بالجادَّةِ حيثُ لم يقل: والسِّراطُ الجادَّةُ كما قال صاحب «الكشاف»[2] تنبيهاً على أنَّ المقصودَ بيانُ أصالتِه، لا بيانُ معناه اللغويِّ مع أنَّ شهرتَه كفَتْ عن مؤنةِ ذكرِها.

قوله: (إذا ابتلَعَه، فكأنَّه)؛ أي: السِّراطُ التي هي الجادَّةُ (يَسرِطُ)؛ أي: يبلعُ السابلةَ

---

(١) انظر: «لسان العرب» (٧/ ٣١٣)، و«جمهرة اللغة» (١/ ٤٠٢).

(٢) انظر: «الكشاف» للزمخشري (١/ ١٥).

بالموحدة؛ أي: أبناءَ السَّبيلِ، وهم الأقوامُ المختلفةُ المارَّةُ على الطريقِ، **فالفاء في** قوله: (فكأنَّه) تعليليَّةٌ جيءَ بها لبيانِ وجهِ تسميةِ الطريقِ بالسِّراطِ المأخوذِ من سَرِطَ بمعنى: بَلَعَ، فالمعنى: إنَّما سُمِّيَ بالسِّراطِ؛ لأنَّ أبناءَ السَّبيلِ إذا سلَكُوه كأنَّه يبتلِعُهم.

قال الراغبُ: سُمِّيَ بالصِّراطِ على توهُّمِ أنَّه يبتلعُ سالكَه، أو يبتلِعُه سالكُه كما يقال: أكلَتْه المَفازةُ: إذا أضمرَتْه، أو أهلكَتْه، وأكَلَ المفازةَ: إذا قطعَها، فعلى الأولِ يكونُ فِعَال بمعنى الفاعل، وعلى الثاني بمعنى المَفعُول كالآلةِ[1].

قوله: (ولذلك)؛ أي: ولذلك المذكورِ من وجهِ تسميةِ الطريقِ بالسِّراطِ؛ لكونِه كأنَّه يبتلعُ السابلةَ **(سُمِّيَ)** الطريقُ **(لَقَماً)** بفتح اللام والقاف، وهو معظمُ الطريقِ، وبسكون القاف: مصدرٌ بمعنى الابتلاعِ.

قوله: (لأنَّه)؛ أي: الطريقَ **(يلتقِمُهم)**؛ أي: السابلةَ، وهو بدَلٌ من قوله: (ولذلك)، وفي بعض النسخ: (وكذلك) بالكاف، فيكون قولُه: **(لأنَّه يلتقِمُهم) تعليلاً**.

قوله: (والصِّراطُ)؛ أي: لفظُ الصِّراطِ بالصاد **(مِن قَلبِ السِّينِ صاداً)**؛ أي: ليس أصلاً في اللغة، بل إنَّما حصلَ من قلبِ السِّين صاداً.

قوله: (ليُطابِقَ) الصادُ **(الطاءَ في الإطباقِ)** وهو تنبيهٌ على أنَّ هذا القلبَ إنَّما هو لتحصيلِ المطابقةِ في الإطباقِ؛ أي: في كونها من الحروفِ المُطبَقة التي هي الصادُ والضادُ والطاءُ والظاءُ؛ يعني: أنَّ الطاءَ مُطبَقةٌ، والسينَ منفتحةٌ، فلا يخلو الجمعُ بينَهما عن نوعِ ثقلٍ، فبالقلب صار أفصحَ، فإنَّ الصادَ يناسبُ الطاءَ في الإطباقِ، والسينَ في الهمسِ.

قال القاضي ابنُ خَلِّكانَ: ذكرَ أربابُ اللغةِ في جوازِ إبدالِ الصادِ من السِّين: أنَّ

---

(١) انظر: «تفسير الراغب الأصفهاني» (١/ ٦٣).

كلَّ كلمةٍ فيها سينٌ بعدَها أحدُ الحروفِ الأربعةِ ـ وهي الطاءُ والخاءُ والغينُ والقافُ ـ يجوزُ إبدالُ السينِ بالصاد، فتقولُ في السِّراط: الصِّراط، وفي سخَّرَ لكم: صخَّرَ لكم، وفي مسغَبَة: مَصغَبَة، وفي سَقَل: صَقَل[1].

هذا، ولا يخفى عليك أنَّ القلبَ في السِّراط لا يوجبُ القلبَ في كلِّ مادَّةٍ كذلك.

قوله: (وقد يُشَمُّ الصادُ صوتَ الزاي[2]) يتلفَّظُ بالصادِ على نحو يشَمُّ السامعُ منه صوتَ الزاي.

قوله: (ليكونَ أقربَ إلى المبدلِ منه)؛ أي: ليكونَ الصادُ التي أُشِمَّت صوتَ الزاي أقربَ إلى السِّين؛ لأنَّ الصادَ والزايَ مشتركان في الرَّخاوة والصَّفيرِ إلا أنَّ السينَ والزايَ من المنخفضةِ المنفتحةِ، والصاد من المستعليةِ المطبَقَةِ، فبالإشمامِ المذكورِ يكتسي الصادُ نوعَ انفتاحٍ وانخفاضٍ، فيكونُ أقربَ إلى السين بعدَما كانت قريبةً منها في كونِها من المهموسةِ بلا مِريةٍ.

قوله: (وقرأ ابنُ كثيرٍ ورُوَيسٌ عن يعقوبَ بالأصلِ)؛ أي: بالسِّين، وفيه أنَّ الظاهرَ منه أنَّ ابنَ كثير من جميعِ طرقِه يقرأُ كذلك، وليس كذلك، بل إنَّما يقرأُ كذلك من روايةِ قُنْبُل، وأمَّا من رواية البَزِّي فيقرأُ بالصاد كالجمهور[3].

قوله: (وهو لغةُ قُرَيشٍ، والثابتُ في الإمامِ) يعني: أنَّ ما قرأَه الباقون أفضلُ

---

(١) انظر: «وفيات الأعيان» لابن خلكان (٥/ ٤٠٣)، وفيه: (وفي سيقل: صيقل).

(٢) وهي قراءة خلف عن حمزة: الصراط وصراط حيث وقعا في كل القرآن بإشمام الصاد [الزاي]، وخلاد بإشمامها الزاي في قوله تعالى: ﴿ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾ [هنا] خاصة. انظر: «البدور الزاهرة» (١/ ١٦)، و«إتحاف فضلاء البشر» (١/ ١٦٣).

(٣) انظر: «التيسير» لأبي عمرو الداني (ص: ١٨ ـ ١٩).

القراءاتِ؛ لأنَّه لغةُ قريشٍ؛ أي: على وفقِ استعمالِهم، ولا ينافي هذا كونَ الأصلِ السينَ كما لا ينافي الاستعمالُ المجازيُّ كونَ الحقيقةِ أصلاً.

ولأنَّه هو الثابتُ أيضاً في الإمام، وهو لقبُ مصحفِ عثمانَ رضي الله عنه، ومعنى الثبوتِ فيه أنَّه مرسومٌ فيه كذلك، ولا يلزمُ مِن أن يكونَ هو مرسوماً فيه بالصاد أن يكونَ السينُ مخالفاً لرسمِ الإمامِ، فإنَّ موافقةَ الرسمِ أعمُّ من أن يكونَ تحقيقاً أو تقديراً واحتمالاً، والموافقةُ التقديريَّةُ كافيةٌ في صحَّة القراءة.

فلا يرِدُ: أنَّه إذا كان الثابتُ في الإمامِ هو ﴿ٱلصِّرَٰطَ﴾ بالصاد لا غيرُ لم يكنْ القراءةُ بالسينِ وبالإشمامِ قراءةَ القرآنِ، ولم تصحَّ الصلاةُ بها؛ لأنَّهم صرَّحوا بأنَّه لا بدَّ في القرآنيَّةِ، وفي جريانِ أحكامِ القرآنِ عليه من جوازِ الصلاةِ به ونحوِه من أمورٍ ثلاثةٍ:

أحدها: صحَّةُ سندِه.

والثاني: ثبوتُه في واحدٍ من المصاحفِ العثمانيَّة التي هي أئمَّةُ المصاحفِ.

والثالث: صحَّتُه بحسَب القواعدِ العربيَّة.

ووجهُ عدمِ الورودِ: أنَّه لمَّا رسمَ في المصاحفِ بالصاد صدقَ على (السِّراط) بالسين أنَّه ثابتٌ فيها تقديراً؛ لأنَّ الصادَ بدلٌ من السين، والسينُ هو الأصلُ.

قال في «النشر»: انظر كيف كتبوا ﴿ٱلصِّرَٰطَ﴾ و﴿ٱلْمُصَيْطِرُونَ﴾ بالصاد المبدَلةِ من السين، وعدَلُوا عن السين؛ ليكونَ قراءةُ السينِ وإن خالفَت الرسمَ من وجهٍ قد أَتَتْ على الأصلِ، فتعتدلان، ويكونَ قراءةُ الإشمامِ محتملةً، ولو كتبوا بالسِّين على الأصل لفاتَ ذلك، وعُدَّت قراءةُ غير السِّين مخالفةً للرسم والأصل[1].

قوله: (وجمعُه صُرُطٌ) بضم الصاد والراء **(ككُتُبٍ)** جمعِ كتابٍ.

---

(١) انظر: «النشر في القراءات العشر» لابن الجزري (١/ ١٢).

قوله: (وهو)؛ أي: الصِّراطُ **(كالطَّريقِ في التذكيرِ والتأنيثِ)**؛ أي: في أنَّه يستعملُ تارةً مذكراً، وتارةً مؤنثاً، ولا يتفاوتُ جمعُه مذكراً ومؤنثاً، فإنَّه صُرُطٌ فقط كما أشار إليه المصنف بقوله: (وجمعُه صُرُطٌ) حيثُ لم يقل: ويُجمَعُ على صُرُطٍ.

وقد غفلَ عن هذه الدقيقةِ مَن قال: فإن استُعمِلَ مذكراً جُمِعَ على أَفْعِلَة في القلَّة، وعلى فُعُل في الكثرة نحو: حِمَارٍ وأَحْمِرَةٍ وحُمُرٍ، وإن استُعمِلَ مؤنثاً فقياسُه أن يُجمَعُ على أَفْعُل نحو: ذِرَاع وأَذْرُع.

ثم في قوله: (في التذكير والتأنيث) إشارةٌ إلى أنَّه ليس كالطريقِ في المعنى لما فرَّقوا بينَ الطريقِ والسبيلِ والصِّراطِ في المعنى، وقالوا: الطريقُ كلُّ ما يطرقُه الطارقُ معتاداً أو غيرَه، والسبيلُ ما هو معتادُ السلوكِ، والصراطُ لا التواءَ فيه ولا اعوجاجَ، فلا يذهبُ يمنةً ولا يسرةً، بل يكونُ على سَمْتِ المقصدِ، فهو أخصُّ الثلاثةِ، ففائدةُ وصفِه بـ ﴿ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ هو أنَّ الصراطَ يُطلَقُ على ما فيه صعودٌ وهبوطٌ، والمستقيمُ ما لا ميلَ فيه إلى شيءٍ من الجوانبِ الأربعةِ، ولهذا قال المصنف: **(والمستقيمُ المستوي)**؛ أي: ما لا اعوجاجَ فيه، ولا ميلَ إلى جانبٍ أصلاً، ووصفَ به الطريقَ إمَّا لعدمِ اعوجاجِه في نفسه، أو لأنَّ سالكَه يستقيمُ فيه.

قوله: (والمرادُ به طريقُ الحقِّ) لمَّا كان المعنى اللغويُّ ليس بمرادٍ هنا أراد أن يبيِّنَ ما هو المرادُ بـ ﴿ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾، فقال: (والمرادُ به طريقُ الحقِّ)؛ أي: طريقٌ يوصلُ إلى ما هو حقٌّ وثابتٌ في نفس الأمرِ عموماً، سواءٌ كان ملَّةَ الإسلامِ الموصلةَ إلى الاعتقاداتِ الحقَّةِ، والأعمالِ الصالحةِ، والأخلاقِ الحسنةِ، أو غيرَها كالأنظارِ الصحيحةِ الموصلةِ إلى المطالبِ اليقينيَّةِ.

ولمَّا كان طريقُ الحقِّ أعمَّ بحسَبِ مفهومِه من ملَّةِ الإسلامِ وغيرها لم يفسِّره

المصنف بملَّةِ الإسلامِ كما فعله صاحبُ «الكشاف» حيثُ قال: والمرادُ به طريقُ الحقِّ، وهو ملَّةُ الإسلامِ[1]، بل أبقاه على عمومه، وجعل القولَ بكونِ المرادِ به ملَّةَ الإسلامِ مقابلاً له حيثُ قال: (**وقيل: ملَّةُ الإسلامِ**)[2].

ومرَّضَه لكونِ التعميمِ هو المناسبَ لمقامِ الدعاءِ، وأنسبَ بما ذكره من أنواع الهدايةِ وطلبها، وأنسبَ أيضاً بما سيذكرُه من الإبدالِ، فإنَّ ملَّةَ الإسلامِ لمَّا لم يكنْ صراطَ الذين أنعمَ اللهُ عليهم من المؤمنين والأنبياءِ، أو أصحابِ موسى وعيسى عليهما السلام يحتاجُ في الإبدالِ إلى مؤونةٍ ما سيجيءُ من أنَّ كلَّ الشرائعِ متَّحدةٌ في الدعاءِ إلى التوحيدِ، والأمرِ بالعبادةِ والعدلِ بينَ الناسِ، والنهي عن المعاصي، وفيما تخالفُها فيه من الجزئيَّات بسبب تفاوتِ الأعصارِ في المصالحِ من حيثُ إنَّ كلَّ واحدٍ منها أحقُّ بالإضافةِ إلى زمانِها، مُراعًى فيه صلاحُ مَن خُوطِبَ بها، بخلاف ما لو فُسِّرَ بطريقِ الحقِّ؛ إذ لا خفاءَ حينئذٍ في صحَّةِ الإبدالِ أصلاً مع أنَّ عمومَ اللفظِ أيضاً يرجِّحُه.

وقيل: إنَّ الصراطَ المستقيمَ هو العبادةُ؛ لأنَّ القرآنَ يفسِّرُ بعضُه بعضاً، وقد فسرَ فيه الصراطَ المستقيمَ بالعبادةِ حيثُ قال تعالى: ﴿وَأَنِ ٱعۡبُدُونِيۚ هَٰذَا صِرَٰطٞ مُّسۡتَقِيمٞ﴾ [يس: ٦١][3]، فلهذا فسرَ الصراطَ المستقيمَ بصراطِ الأنبياءِ وتابعيهم، وأمَّا صراطُ المغضوبِ عليهم فصراطُ إبليسَ وجندِه، وصراطُ الضالِّين صراطُ مَن تبعَ الشيطانَ من بني آدمَ كما قال تعالى: ﴿أَلَمۡ أَعۡهَدۡ إِلَيۡكُمۡ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ أَن لَّا

---

(١) انظر: «الكشاف» للزمخشري (١/ ١٥).

(٢) وهو ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه. انظر: «تفسير السراج المنير» للشربيني (١/ ١٢)، و«التحرير والتنوير» لابن عاشور (١/ ١٩١).

(٣) انظر: «تفسير الماتريدي تأويلات أهل السنة» (٨/ ٥٣٢).

﴿تَعْبُدُوا ٱلشَّيْطَـٰنَ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٦٠﴾ وَأَنِ ٱعْبُدُونِى هَـٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾ [يس: ٦٠-٦١]، فقابلَ عبادةَ الشيطانِ بالصراطِ المستقيمِ، فهو صراطُ المغضوبِ عليهم والضالِّين المقابـلُ للصراطِ المستقيمِ.

هذا، وقد أخذَ مِن ذلك بعضُهم، وقصرَ فقال: من بيان طريقِ الحقِّ؛ أي: الشاملِ لملَّةِ الإسلامِ وغيرِها من العباداتِ كما في قوله تعالى: ﴿فَٱعْبُدُوهُ هَـٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾ [آل عمران: ٥١]. انتهى.

وقد جعلَ العباداتِ خارجةً عن ملَّةِ الإسلامِ، وغيراً لها، مع أنَّها داخلةٌ فيها، وتخصيصُ ملَّةِ الإسلامِ بالأصولِ بعيدٌ جدًّا.

وقد صرَّحَ السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سِرُّه: بأنَّ ملَّةَ الإسلامِ تتناولُ الأحكامَ والفروعَ(١)، والآيةُ المذكورةُ لا تدلُّ على الشمولِ، بل إنَّما تدلُّ على أنَّ المرادَ العبادةُ خصوصاً كما استدلَّ به من خصَّه بها، فليتأمَّل.

* * *

(١) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٦٧).

﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾ بدلٌ من الأولِ بدلَ الكلِّ، وهو في حكمِ تكريرِ العاملِ من حيثُ إنه المقصودُ بالنسبة، وفائدتُه التوكيدُ والتنصيصُ على أن طريقَ المسلمينَ هو المشهودُ عليه بالاستقامةِ على آكَدِ وجهٍ وأبلَغِه؛ لأنَّه جُعِلَ كالتفسيرِ والبيانِ له، فكأنه من البيِّنِ الذي لا خفاءَ فيه أن الطريقَ المستقيمَ ما يكونُ طريقُ المؤمنينَ.

وقيل: ﴿ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾ الأنبياءُ، وقيل: النبي ﷺ وأصحابه وقيل: هم أصحابُ موسى وعيسى عليهما الصلاةُ والسلامُ قبلَ التحريفِ والنسخِ.

وقرئ: «صراطَ مِنْ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ». والإنعامُ: إيصالُ النعمةِ، وهي في الأصلِ الحالةُ التي يستلذُّها الإنسانُ، فأطلقتْ لما يستلذُّه من النعمةِ وهي اللِّينُ.

قوله: (بدَلٌ من الأولِ بدَلَ الكلِّ) من الكلِّ، وهو أن يكونَ البدَلُ متَّحداً مع المبدَلِ منه ذاتاً وإن تغايَرَا مفهوماً نحو: جاءَني زيدٌ أخوكَ.

قوله: (وهو في حكمِ تكريرِ العاملِ)؛ أي: البدلُ مطلقاً في حكمِ تكريرِ العاملِ؛ أي: ينفردُ عن سائرِ التوابعِ في أنَّه لا ينصبُّ عملُ العاملِ هاهنا على التابعِ والمتبوعِ انصبابةً واحدةً كما في سائرِ التوابعِ، بل يُقدَّرُ في البدلِ عاملٌ من جنسِ عاملِ المبدَلِ منه، فكأنَّه قيل هاهنا: اهدِنا الصراطَ المستقيمَ، اهدِنا صراطَ الذين أنعمتَ عليهم، فهذا بيانٌ لخاصَّةِ البدَلِ؛ ليرتبَ عليه بيانُ فائدتِه العامَّة والخاصَّة.

وتحقيقُه: أنَّ فيه تكريرَ العاملِ معنىً من حيثُ إنَّه المقصودُ بالذاتِ

بالنسبةِ، فلو لم يعتبر العاملُ مكرَّراً فإن اعتبرَ بالنسبةِ إلى المتبوع فقط لزمَ إخلاءُ المقصودِ بالذاتِ عن النسبةِ، وإن اعتُبِرَ بالنسبةِ إلى التابعِ فقط بأنْ يكونَ بطريقِ الصَّرفِ لا يكونُ المتبوعُ مقصوداً أصلاً، وأمَّا إذا اعتبرَ مكرَّراً لا يلزمُ شيءٌ من ذلك.

لا يقال: بينَ كونِ البدَلِ مقصوداً بالنسبةِ دونَ متبوعِه، وبينَ كونِه في حكم تكريرِ العاملِ منافاةٌ؛ لأنَّ تكريرَ العاملِ يستلزمُ كونَ المتبوعِ أيضاً مقصوداً بالنسبة.

لأنَّكَ قد عرفتَ أنَّ المرادَ بقولِهم: إنَّه المقصودُ بالنسبةِ دونَ متبوعِه أنَّ المقصودَ بالذات من نسبةِ ما نُسِبَ إلى المتبوعِ هو النسبةُ إليه دونَه، لا أنَّ المقصودَ بالنسبةِ مطلقاً هو، والمتبوعُ ليس مقصوداً بالنسبةِ أصلاً، والذي ينافي تكريرَ العاملِ هو الثاني، لا الأولُ.

وإنَّما قال: (في حكمِ تكريرِ العاملِ)؛ ليشملَ مذهبَي تقديرِ العاملِ في البدلِ وعدمِه، وقد استدلَّ عليه صاحبُ «الكشاف» بقوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ لِمَنْ ءَامَنَ مِنْهُمْ﴾ [الأعراف: ٧٥][1].

واعترض عليه القطبُ الرازيُّ: بأنَّه يجوزُ أن يكونَ مجموعُ الجارِّ والمجرور بدلاً من مجموعِ الجارِّ والمجرور، فلا تكريرَ للعاملِ؛ لأنَّه الفعلُ حينئذٍ.

ثم أجاب: بأنَّ إبدالَ المفردِ من المفردِ أكثرُ، فكان أَولى.

وردَّه المحققُ التفتازانيُّ: بأنَّ الحملَ عليه يستلزمُ تكريرَ العاملِ لفظاً، وهو أقلُّ قليلٍ، بل جميعُ صُوَرِه متنازَعٌ فيه.

وقال قُدِّسَ سِرُّه: ونحنُ نقولُ: لمَّا اعتبرَ في البدلِ أن يكونَ مقصوداً بالنسبة،

---

(١) انظر: «الكشاف» للزمخشري (١/ ١٥).

وعلم أنَّ حروفَ الجرِّ أدواتٌ لإفضاءِ معاني الأفعالِ إلى ما بعدَها تبيَّنَ أنَّ اللامَ ليست جزءاً من المنسوبِ إليه، فلا يكونُ جزءاً من البدَلِ[1].

ولمَّـا كان هـذا الاسـتدلالُ لا يخلو عن شَـوبِ الإشـكالِ عدلَ عنـه المصنفُ إلى مـا قال.

قوله: (وفائدتُه التوكيدُ... إلى آخره) جوابُ سؤالٍ نشأَ من جعلِ قوله: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾ بدلاً من الأولِ بدلَ الكلِّ.

وتقريره: أنَّ بدلَ الكلِّ إنَّما يصارُ إليه إذا لم يتمَّ المقصودُ بأحدِ البدَلَين، وهاهنا لو اقتصرَ بما جُعِلَ بدَلاً، وقيل من أولِ الأمرِ: اهدِنا صراطَ الذين أنعمتَ عليهم لتمَّ المقصودُ، فأيُّ حاجةٍ إلى ذلك الإطناب مع أنَّ فيه شائبةَ التبعيدِ صورةً وإن كان مقصوداً بالنسبة حقيقةً؟

فأجابَ: بأنَّ فيه فائدةً مقصودةً، وهي مجموعُ أمرَين:

أحدهما: عامٌّ يجري في صُوَرِ الإبدالِ كلِّها.

والثانـي: خـاصٌّ في صورةِ إبـدالِ الموصوفِ من صفـةٍ، فإنَّ المنظـورَ إليه في المبـدَلِ منـه في تلـك الصورةِ هـو الوصفُ، وفـي البـدلِ الـذاتُ، ولا يحصلُ ذلك المجمـوعُ إلا بطريقِ البدلِ.

وذلك المجموعُ هو ما أشار إليه بقوله: **(التوكيدُ)**؛ أي: تأكيدُ المنسوبِ إليه حيثُ ثنى ذكرَه، وتأكيدُ النسبةِ، بل المنسوبِ أيضاً؛ لما فيه من تكرير العاملِ، وهي الفائدةُ العامَّةُ الجاريةُ في بدلِ الكلِّ، بل في جميع أنواعه، **(والتنصيصُ على أنَّ طريقَ المسلمين)** وهو المفهومُ من الذين أنعمتَ عليهم؛ لكونِ الإسلامِ أعزَّ النِّعَمِ وأجلَّها

---

(١) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٦٨).

(هو المشهودُ عليه بالاستقامةِ) المفهومةِ من ﴿ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾؛ أي: مقصورٌ عليه كونُه مشهوداً عليه بالاستقامةِ، وعلَماً فيه.

وحاصلُ ما ذكره: أنَّ فائدتَه حصولُ التأكيدِ مع التنصيصِ المذكورِ، لا أنَّ كلًّا منهما فائدتُه على ما ذهبَ إليه الأكثرُ، فإنَّ التأكيدَ فائدةٌ عامَّةٌ للبدلِ مذكورةٌ في موضعه، ومفروغٌ عنها هاهنا، وإنَّما المهمُّ بيانُ وجهِ اختيارِ طريقةِ البدلِ، وعدمُ الاكتفاءِ بذكرِ البدلِ استقلالاً وأصالةً مع أنَّه المقصودُ حقيقةً، فإذا كانت الفائدةُ المقصودةُ مجموعَ ما ذُكِرَ فلا بدَّ من اختيارِ طريقةِ البدلِ؛ إذ المجموعُ لا يحصلُ إلا بها.

هذا، وقد عدلَ المصنفُ عن عبارة «الكشاف» في موضعين:

أحدهما: أنَّ الواقعَ فيه لفظُ الإشعارِ(١)، والمصنفُ عدلَ عنه إلى لفظ التنصيصِ؛ لأنَّ الإشعارَ عبارةٌ عن الدلالةِ الخفيَّةِ، ودلالةُ البيانِ والتفسيرِ على المبيَّنِ والمفسَّرِ دلالةٌ ظاهرةٌ، فيناسبُه التنصيصُ الذي هو أقوى وأشدُّ.

وقيل: لأنَّ الإشعارَ بالنظرِ إلى فهمِ القاصدِ لأصلِ المرادِ، والتنصيصُ بالنظرِ إلى فهمِ البليغِ الذي هو يقصدُ أوَّلاً وبالذاتِ المزايا، ولا ينظرُ إلى أصلِ المعنى إلا باللمحِ، فهو أنسبُ لما نحنُ فيه؛ لأنَّ كلامَ ربِّ العزَّةِ أبلغُ كلِّ كلامٍ.

والثاني: أنَّه عدَّى الشهادةَ باللامِ(٢) كما هو المتعارَفُ، والمصنفُ عدَّاها بكلمةِ (على)؛ لأنَّ الشهادةَ المستعملةَ باللام بمعنى الإخبارِ، وحقيقتُه منتفيةٌ هنا، فلا بدَّ من الحملِ على المجازِ، بخلاف المستعملةِ بكلمةِ (على)، فإنَّها بمعنى الدلالةِ، قال الشاعرُ في وصف نَجابةِ الفرَسِ(٣):

---

(١) انظر: «الكشاف» للزمخشري (١/ ١٥).

(٢) المصدر السابق (١/ ١٦).

(٣) البيت للمتنبي في «ديوانه» (ص: ٣١٩).

وتُسـعِدُني فـي غَمْـرةٍ بعـدَ غَمْـرةٍ سَـبُوحٌ لهـا منهـا عليهـا شَـواهِدُ

أي: دلالـةٌ تدلُّ علـى نَجابتِها، فالشـهادةُ بمعنى الدلالةِ لا تحتـاجُ إلى ارتكابِ المجازِ.

وقيل: عدَّاها بـ(على) بتضمينِ الشهادةِ معنى الاجتماع، فكأنَّه قال: هو المشهودُ له المجتمَعُ عليه بالاستقامةِ، فتأمَّل فاستقم.

قوله: (على آكَدِ وجهٍ وأبلَغِه) قيل: هو متعلِّقٌ بالتنصيصِ، لا بقوله: المشهودِ عليه كما ذهبَ إليه البعضُ؛ لأنَّ الحاصلَ هاهنا أصلُ الشهادةِ، وأمَّا التنصيصُ فأصلُه حاصلٌ من غيرِ طريقةِ البدلِ أيضاً، وأمَّا الحاصلُ من طريقةِ البدلِ فهو التنصيصُ الآكدُ الأبلغُ على ما يبيِّنُه.

قوله: (لأنَّه جُعِلَ كالتفسيرِ والبيانِ له) تعليلٌ للتنصيصِ؛ أي: لأنَّ هذا البدلَ الذي هو ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنعَمۡتَ﴾ جُعِلَ كالتفسيرِ والبيانِ للمبدَلِ الذي هو ﴿ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾، يعني أنَّه لو اكتُفِيَ بما جُعِلَ بدَلاً، وقيل مِن أوَّلِ الأمرِ: اهدِنا صراطَ المسلمين المستقيمَ؛ لأفادَ النصَّ على كونِ طريقِهم موصوفاً بالاستقامةِ إفادةً ظاهرةً، لكنْ أينَ هذا النصُّ من النصِّ الواقعِ في النظمِ الجليلِ؟ فإنَّ إيرادَ الصراط المستقيم مبهَماً أوَّلاً، ثمَّ إردافُه بما هو كالبيان والتفسيرِ ثانياً أفادَ أنَّ الاستقامةَ منحصرةٌ في طريقِهم، وأنَّه كالعلَمِ في الاستقامةِ؛ لأنَّ التفسيرَ بمنزلة التعريفِ، فلا بدَّ أن يكونَ أجلى عند المخاطب وأعرفَ.

وتوضيحُه: أنَّكَ إذا قلتَ: هل أدلُّكَ على أكرمِ الناسِ وأفضلِهم فلانٍ؟ يكونُ أبلغَ في وصفِه بالكرمِ والفضلِ من قولِك: هل أدلُّكَ على فلانٍ الأكرمِ الأفضلِ؟ لأنَّكَ إذا أثبتَّ ذكرَه مجمَلاً أوَّلاً، ومفصَّلاً ثانياً، وأوقعتَ فلاناً تفسيراً له وإيضاحاً،

فجعلتَه علَماً في الفضلِ والكرمِ فكأنَّكَ قلت: مَن أراد رجلاً جامعاً للخصلتين فعليه بفلانٍ، فهو الشخصُ المعيَّنُ؛ لاجتماعِهما فيه.

قوله: (**فكأنَّه مِن البيِّنِ الذي... إلى آخره**) أشار إلى الإجمالِ بعدَ التفصيلِ، ففي طريقةِ البدلِ كما أنَّ الوصفَ بالاستقامةِ منصوصٌ عليه كذلك حصرُ الاستقامةِ فيه منصوصٌ أيضاً.

وإنَّما قال: (كالبيانِ والتفسيرِ) إشارةً إلى أنَّه ليس بياناً وتفسيراً حقيقةً، وذلك لما حقَّقَه السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سِرُّه في «حواشي شرح الكافية للرضي» في تحقيقِ الفرقِ بين البدلِ وعطفِ البيانِ: أنَّ مثلَ قولِك: (جاءَني أخوك زيدٌ) إن قصدتَ فيه إسنادَه إلى الأولِ، وجئت بالثاني تتمَّةً له وتوضيحاً، فالثاني عطفُ بيانٍ، وإن قصدتَ فيه الإسنادَ إلى الثاني وجئتَ بالأولِ توطئةً له ومبالغةً في الإسنادِ فالثاني بدَلٌ. انتهى.

فلاتِّحادِ بدَلِ الكلِّ مع عطفِ البيانِ ذاتاً، وتغايُرِهما اعتباراً، نزَّلَه المصنفُ منزلةَ عطفِ البيانِ فقال: (كالتفسيرِ والبيانِ).

فإن قيل: لِمَ لم يجعلِ الثانيَ عطفَ بيانٍ للأول حتى لا يحتاجَ إلى التنزيلِ، ويكونَ تفسيراً وبياناً له، لا كالتفسيرِ والبيانِ له؟

فالجوابُ: أنَّ جعلَه بدَلاً مع دلالتِه على التأكيدِ والتقريرِ الحاصلِ من تكريرِ العاملِ يدلُّ أيضاً على أنَّ المقصودَ بالذاتِ طلبُ هدايةِ صراطِ المسلمين، ففي ذلك إشعارٌ بتعظيمِ طريقِهم، وتكريمٌ لهم، وترغيبٌ في طريقِهم على أبلغِ وجهٍ حيثُ جعلَ طلبَه مقصوداً بالذاتِ، وهذه الفوائدُ فائتةٌ في عطف البيان.

ثم إنَّ المصنفَ عبَّرَ عن صراطِ المنعَمِ عليهم تارةً بطريق المسلمين، وتارةً بطريق المؤمنين، فدلَّ ذلك على اتِّحاد الإيمانِ والإسلامِ عنده كما هو

المختـارُ عنـد جمهـورِ الحنفيَّة والمعتزلـةِ، وبعضِ أهـل الحديثِ، فإنَّهـم ذهبُوا إلى أنَّ الإيمـانَ والإسـلامَ عبارتـان عن معبَّـرٍ واحـدٍ، وهو مجمـوعُ التصديـقِ بالجَنانِ، والإقـرارِ باللسـانِ، والعملِ بـالأركانِ(١).

لكـنْ صـرَّحَ فـي «شـرح المصابيـح» فـي أولِ كتـاب الإيمـان والإسـلام فـي حديـث سـؤال جبريل عليه السـلام عن الإسـلام: بأنَّ الإسـلامَ والإيمـانَ متباينان، ونقـلَ كلامَ القائليـن بالاتِّحـاد، وردَّ عليهـم بأنَّـه سـبحانه وتعالـى عطـفَ الأعمالَ الصالحـاتِ، والانتهـاءَ مـن المعاصـي علـى الإيمـانِ في مواضـعَ لا تُحصَـى، ولو كان الأعمـالُ داخلـةً فـي الإيمـانِ لَمَـا خفـيَ ذلك علـى المحدِّثيـن خاصَّـةً... إلى آخـر ما قـال(٢).

فبينَ كلامَيه تنافٍ، وغايةُ ما يمكنُ من التلفيقِ والتوفيقِ أنَّ تباينَ الإيمانِ والإسلامِ لا ينافي تصادقَ المؤمنِ والمسلمِ، فإنَّ تباينَ مبدأ الاشتقاقِ لا يستلزمُ تباينَ المشتقَّينِ كالنُّطقِ والضَّحِكِ، فإنَّهما متباينان، وأمَّا الناطقُ والضاحكُ فمتصادقان كليًّا من الجانبين، ويؤيِّدُه قولُه: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝٣٥ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات: ٣٥ ـ ٣٦].

ثم إنَّه قال القرطبيُّ: الجمهورُ على أنَّ ﴿ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ هم النبيُّونَ والصدِّيقون والشُّهداءُ والصالحون؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [النساء: ٦٩](٣).

---

(١) انظر: «الإيمان» لابن منده (١/ ١٢٣)، و«المحلى» لابن حزم (١/ ٣٨).

(٢) انظر: «تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة» للبيضاوي (١/ ٣٠ ـ ٣١).

(٣) انظر: «تفسير القرطبي» (١/ ١٤٩).

ولما روى [ابنُ] جريرٍ عن ابن عباس رضي الله عنهما: أنَّ المرادَ بـ ﴿ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ الأنبياءُ والملائكةُ والصدِّيقون والشهداءُ ومَن أطاعه وعبدَه[1].

فالمـرادُ بــ (المؤمنين) المعنـى الأعمُّ الشـاملُ لما ذُكِـرَ، لا مؤمنو أمَّـةِ محمدٍ ﷺ خاصَّـةً، ولـذا رجَّـحَ المصنفُ هـذا الوجـهَ؛ لأنَّ تخصيـصَ المنعَـمِ عليهم ممَّا لا دليـلَ عليه.

قوله: (وقيل: ﴿ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ الأنبياءُ) عطفٌ من حيثُ المعنى على ما قبلَه، كأنَّه قيل: المرادُ بهم المسلمون عامَّةً، وقيل: المرادُ بهم الأنبياءُ خاصَّةً، فإنَّ النبوَّةَ أجلُّ نِعَمِ اللهِ تعالى على عبادِه وأكملُها، فكان النعمةُ المدلولُ عليها بقوله: ﴿أَنْعَمْتَ﴾ هي نعمةَ النبوَّةِ صَرفاً للمطلقِ إلى الكاملِ، فالمطلوبُ بالهدايةِ على هذا القولِ صراطُ الأنبياءِ عليهم السلام، فالمرادُ حينئذٍ ما اتَّفقوا عليه من التوحيدِ وأصولِ الدِّين، ومن الفروعِ ما اتَّفقَ فيه جميعُ الشرائعِ والأديانِ كحرمةِ قتلِ النفسِ، وأخذِ مالِ الغيرِ بغيرِ حقٍّ، والزِّنا، والكذبِ، ووجوبِ العدلِ بين الخلقِ.

فهذا القولُ يناسبُ قصدَ النبيِّ ﷺ في قراءتِه، فكأنَّه تفسيرٌ على حسبِ قراءتِه ﷺ، وفائدةُ تعليمِ نبيِّنا ﷺ لطلبِ هدايتِه طريقَ الأنبياءِ عليهم السلام الإرشادُ إلى أنَّه ليس بِدْعاً من الرسلِ، وأنَّ طريقَه طريقُهم كما أنَّ القولَ بأنَّ المرادَ بهم المسلمون يناسبُ قصدَ المؤمنين في قراءتِهم، فليتأمَّل.

ونسبَ الواحديُّ هذا القولَ إلى السدِّيِّ، وقتادةَ[2].

قوله: (وقيل: هم أصحابُ موسى وعيسى عليهما السلام قبل التحريف، وقبل

---

(١) انظر: «تفسير الطبري» (١/ ١٧٨).

(٢) انظر: «التفسير الوسيط» للواحدي (١/ ٦٩).

النسخ) بقرينةِ تفسيرِ ﴿ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ باليهود والنصارى، فإنَّهم كانوا حينئذٍ على الحقِّ، وصراطُهم كان مستقيماً، قال تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُمَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلْمُسْتَبِينَ ﴿١١٧﴾ وَهَدَيْنَٰهُمَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [الصافات: ١١٧ ـ ١١٨].

ثم إنَّ قولَه: (قبل التحريف) الواقعِ منهم في التَّوراة في زمنِ نبوَّةِ موسى عليه السلام، فإنَّهم حرَّفُوا التوراةَ قبلَ بعثةِ نبيِّنا ﷺ.

وقوله: (قبلَ النَّسخِ) متعلِّق بأصحابِ عيسى عليه السلام؛ لأنَّ الناسخَ لشريعتِه هو شريعتُنا، وأمَّا شريعةُ موسى عليه السلام فقد نُسِخَت بشريعةِ عيسى عليه السلام.

وقد نسبَ الواحديُّ هذا القولَ إلى ابن عباس رضي الله عنهما(١)، وكذا نسبَه إليه السَّجَاوَنْديُّ(٢).

وإنَّما مرَّضَ هذين القولين؛ لأنَّ كلًّا منهما تخصيصٌ بلا مخصِّصٍ، لاسيَّما القولُ الأخيرُ، فإنَّه لا يليقُ لمسلمةِ أمَّةِ محمدٍ ﷺ طلبُ طريقِ موسى وعيسى عليهما السلام ولو قبلَ النسخِ والتحريفِ؛ لعدمِ جوازِ العملِ لنا الآنَ بطريقتِهم، ولو أريدَ الأصولُ الاعتقاديَّةُ المتفقُ عليها لم يكنْ لتخصيصِ أصحابِهما وجهٌ.

وأمَّا ما قيل: إنَّ تخصيصَهما لوجود أمَّتِهما في زمن نبيِّنا ﷺ ودعوتِه ﷺ إيَّاهما إلى الإسلامِ، ونزولِ القرآنِ في إساءتِهما معه ﷺ، فلا يصلحُ ذلك مخصِّصاً؛ إذ لا معنى لطلبِ طريقِ قومٍ دعاهم النبيُّ ﷺ إلى الإسلامِ، فلم

---

(١) المصدر السابق، الموضع نفسه.

(٢) هو محمد بن طيفور السجاوندي الغزنوي، له «عين المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني»، توفي سنة (٥٦٠هـ). انظر: «إنباه الرواة» للقفطي (٣/ ١٥٣)، و«الوافي بالوفيات» للصفدي (٣/ ١٤٧).

يقبلوا أو أساؤوا الأدبَ معه، ونـزلَ القرآنُ في إساءتهم وإن كانوا قبلُ على الحقِّ؛ فلزيادةِ ضعفِ هذا القولِ أخَّرَه المصنفُ، وعدلَ عمَّا في «الكشاف» من تقديمه على القولِ بأنَّهم الأنبياءُ عليهم السلام.

قوله: (وقرئ: صراطَ مَن أنعمتَ عليهم) بإيرادِ كلمةِ (مَن) بدلَ ﴿ٱلَّذِينَ﴾.

قال في «الكشاف»: وقرأ ابنُ مسعودٍ رضي الله عنه[1].

والمصنفُ عدلَ عنه إلى قوله: (وقرئ) إشارةً إلى كونِها شاذَّةً، مع أنَّه قرأ بها غيرُه أيضاً، فإنَّ السَّجاوَنْديَّ[2] نقلَه عن عمرَ، وابنِ الزُّبير رضي الله عنهما، والله تعالى أعلم[3].

قوله: (والإنعامُ إيصالُ النِّعمةِ)؛ أي: المرادُ بـ(الإنعام) هاهنا هو هذا المعنى.

قيل: ومقتضى كونِه بهذا المعنى أنْ يُعدَّى بـ(إلى)، إلا أنَّه عُدِّيَ بـ(على) إشارةً إلى علوِّ مرتبةِ المنعِمِ، واستعلائه على المنعَمِ عليه، فكأنَّه ينـزلُ النعمةَ عليه من عالٍ. انتهى.

وفيه أنَّهم صرَّحوا بأنَّ أمرَ الصلةِ موكولٌ إلى السماعِ، وقد يُفهَمُ من «القاموس» أنَّه عُدِّيَ بـ(على) وبالباءِ على حسَبِ معانيه[4]، فلا يقتضي نكتةً.

---

(١) انظر: «الكشاف» للزمخشري (١/ ١٦).

(٢) السجاوندي: محمد بن طيفور الغزنوي السجاوندي، أبو عبد الله، مفسر، عالم بالقراءات، من كتبه «التفسير»، و«الإيضاح في الوقف والابتداء»، و«علل القراءات» في عدة مجلدات. انظر: «الأعلام» للزركلي (٦/ ١٧٩).

(٣) انظر: «حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي» (١/ ١٤٤).

(٤) انظر: «غرائب القرآن ورغائب الفرقان» (١/ ٨٦)، و«القاموس المحيط» للفيروزأبادي (مادة: نعم)، وفيه: (وأنْعَمَها اللهُ تعالى عليه، وأنْعَمَ بها).

نعم، يمكنُ أن يكونَ ما ذكره ذلك القائلُ نكتةً لتعديتِه في اللغة بـ (على).

وقال في «التاج»: الإنعامُ: نيكوبي كردن، ويُعدَّى بـ (على)، وجشم روشن كردن وكسى را نعم كفتن، ويعدَّى باللام.

قوله: (وهي في الأصلِ... إلى آخره) لمَّا كانت النِّعمةُ أيضاً مشتركةً بين معانٍ كما قال في «القاموس»: النَّعِيمُ والنُّعْمَى بالضم: الخَفْضُ والدَّعَةُ، والمالُ كالنِّعْمةِ بالكسر، وقال أيضاً: النِّعْمةُ بالكسر: المَسرَّةُ، واليدُ البيضاءُ الصالحةُ. انتهى[1]؛ احتاج إلى بيانِ ما هو المرادُ منها؟

فبيَّنَ أوَّلاً معناها اللغويَّ، ثم العرفيَّ، ثم قسمَها إلى أقسامٍ شتَّى، ثم بيَّنَ ما هو المرادُ هاهنا، فقال: (وهي)؛ أي: النِّعمةُ **(الحالةُ التي يستلذُّها الإنسانُ)**؛ أي: يعدُّها لذيذاً، أو يجِدُها لذيذاً، وذلك لأنَّه اشتهرَ عندهم أنَّ الفِعْلَةَ بكسر الفاء للحالةِ، كما أنَّها بفتحها للمرَّةِ كما قيل[2]:

المَفعِلُ للموضعِ والمِفعَلُ للآلةِ والفَعْلَةُ للمرَّةِ والفِعْلةُ للحالةِ

وفي «التاج»: الاستلذاذُ: مزه يافتر، وخوش شمردن، وبالمعنى الثاني يتعدَّى بنفسه، وفي «الصحاح»: استلذَّه: عدَّه لذيذاً[3]، وبالمعنى الأولِ يتعدَّى باللامِ.

قوله: (فأُطلِقَت لِمَا يَستلِذُّه) الإنسانُ من الأمورِ الملائمةِ المورثةِ لتلك الحالةِ إطلاقاً لاسم المسبَّبِ على السببِ.

---

(١) انظر: «القاموس المحيط» للفيروزأبادي (مادة: نعم).

(٢) انظر: «الكليات» لأبي البقاء الكفوي (ص: ١٠٠٥).

(٣) انظر: «الصحاح» للجوهري (مادة: لذذ).

قيل: وحقُّ العبارةِ: على ما يستلذُّه؛ لأنَّ صلةَ الإطلاقِ إنَّما هي كلمةُ (على) دون اللام، وكأنَّه قصدَ الاختصاصَ. انتهى[1].

وقال بعضُ أرباب التدقيق في معنى قوله: (فأُطلِقَت... إلى آخره): أي جُعِلَت مطلقةً؛ أي: عامَّةً شاملةً لما يستلذُّه الإنسانُ؛ أي: لكلِّ ما يستلذُّه الإنسانُ، سواءٌ كانت حالةً ملائمةً أو غيرَها من الأمورِ الملائمةِ التي لا تكونُ حالةً كالمالِ والمسرَّةِ وغيرها بعدما كانت خاصَّةً في أصل اللغةِ بالحالةِ الملائمةِ، فالمرادُ بالإطلاقِ ما يرادفُ العمومَ والشمولَ كما في قول صاحب «الكشاف»: (وأطلقَ الإنعامَ؛ ليشملَ)[2]، ولهذا عدَّاه باللام، لا ما يرادفُ الاستعمالَ حتَّى يُعدَّى بـ (على)، فلا يرِدُ ما قيل: إنَّ حقَّ العبارة أن يقولَ: على ما يستلذُّه الإنسانُ؛ لأنَّ صلةَ الإطلاقِ إنَّما هي كلمةُ (على)، فكأنَّه قصدَ الاختصاصَ؛ أي: أراد أنَّها اختصَّت في العُرفِ لما يستلذُّه الإنسانُ من الأمورِ الملائمةِ المورثةِ لتلك الحالةِ.

على أنَّه يرِدُ عليه أنَّه يلزمُ على هذا التوجيهِ أن يكونَ النسبةُ بين المعنى اللغويِّ والعرفيِّ التباينَ، لا العمومَ المطلقَ من جانب العُرفي، فيلزمُ أن يكونَ تلك الحالةُ الملائمةُ التي هي أعظمُ أفرادِ النِّعَم خارجةً عن المعنى العرفيِّ، ولا يلتزمُه ذو طبعٍ سليمٍ كما ذكرناه من كون المرادِ بالإطلاق العمومَ والشمولَ مع سلامته عن التزامِ التأويلِ البعيدِ لتصحيح جعلِ صلتِه اللامَ دونَ كلمة (على) يفيدُ فائدةَ قولِ صاحب «الكشاف»: (وأطلقَ الإنعامَ؛ ليشملَ كلَّ إنعامٍ)؛ لأنَّ شمولَ النعمةِ يوجبُ شمولَ الإنعامِ على أبلغِ وجهٍ، فالحقُّ أحقُّ بالاتِّباع، والله تعالى أعلم.

---

(١) انظر: «حاشية شيخ زاده على تفسير البيضاوي» (١/ ٩٨).

(٢) انظر: «الكشاف» للزمخشري (١/ ١٦).

قوله: (مِن النَّعْمةِ) بفتح النون، بيانٌ لأصلها الاشتقاقيِّ، فهو خبرٌ ثانٍ لقوله: (وهي الحالةُ)، يعني: أنَّ النِّعمةَ بكسر النون مأخوذةٌ من النَّعمةِ بالفتح، ويجوزُ كونه حالاً من (الحالةُ)، أو من مفعولِ (يستلذُّها)، أو صفةً لها؛ أي: الحالةَ الناشئةَ من النَّعمةِ، ولكن يبعدُه توسيطُ بيان المعنى بينَ الحال وذِيْها، وبين الصفةِ وموصوفِها.

قوله: (وهي اللِّينُ)؛ أي: النَّعْمةُ بفتح النون اللِّينُ صوريًّا كما في الثوبِ الحريرِ، والبدَنِ الناعمِ، ومنه: جلدٌ ناعمٌ، ومعنويًّا كطِيبِ العيشِ، مِن نَعُمَ بالضم؛ أي: صار ناعماً بمعنى: ليِّناً، ومنه النُّعومةُ والتَّنعُّمُ، يقال: (كم ذي نِعْمةٍ لا نَعْمةَ له)[1] بالفتح في الثاني؛ أي: لا تنعُّمَ له، وهذا بيانُ المناسبةِ بين المأخوذِ والمأخوذِ منه؛ يعني: أنَّه في أصلِ اللغةِ بمعنى اللِّينِ، ثم استُعمِلَ بمعنى لِينِ العيشِ وطِيبِه أيضاً.

وفي بعض النسخِ: (فأُطلِقَت لِمَا يستلذُّه الإنسانُ من نِعمةِ الإسلامِ، وهي الدِّينُ)، فعلى هذه النسخة يكونُ قوله: (من نِعمةِ الإسلامِ) بياناً لقوله: (ما يستلذُّه)، وضميرُ (هي) راجعاً إلى (نِعمةِ الإسلامِ)، ولا ينافي هذا ما سبق من إرادة الشمولِ والعمومِ لكلِّ ما يستلذُّه الإنسانُ؛ لأنَّ نِعمةَ الإسلامِ لاشتمالها على سعادةِ النشأتين نِعمةٌ مشتملةٌ على النِّعَمِ كلِّها، فمَن فاز بها فقد حازَ [النِّعمَ] بحَذافِيرِها، صرح به السيِّد السَّنَد قُدِّسَ سِرُّه[2].

وفي بعض النسخ: (وهي الدِّين) بدلَ قوله: (وهي اللِّين)، وليس في هذه النسخة قولُه: (مِن نِعمةِ الإسلامِ)، قيل: فكأنَّه مصحَّفٌ من اللِّينِ.

***

---

(١) انظر: «الزاهر في معاني كلمات الناس» لأبي بكر الأنباري (١/ ١٥١).

(٢) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٦٩).

ونعـمُ الله وإن كانـتْ لا تُحصـى كمـا قـال: ﴿ وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعۡمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحۡصُوهَآ ﴾ تنحصـرُ فـي جنسـين: دنيـويٌّ وأخـرويٌّ.

والأولُ قسمان: موهبيٌّ وكسبيٌّ، والموهبيُّ قسمانِ: رُوحانيٌّ كنفخِ الروحِ فيه وإشراقِه بالعقلِ، وما يتبعُه من القوى كالفهمِ والفكرِ والنُّطقِ، وجِسمانيٌّ كتخليقِ البدَنِ والقوى الحالَّةِ فيه، والهيئاتِ العارضةِ له مِن الصحَّةِ وكمالِ الأعضاءِ، والكسبيُّ تزكيةُ النفسِ عن الرذائلِ وتحليتُها بالأخلاقِ السنيَّةِ والملكاتِ الفاضلةِ، وتزيينُ البدنِ بالهيئاتِ المطبوعةِ والحِلَى المُستحسنةِ وحصولُ الجاهِ والمالِ.

والثاني: أنْ يغفرَ اللهُ للعبدِ المؤمنِ ما فرطَ منه، ويرضى عنه أنْ يغفرَ اللهُ للعبدِ المؤمنِ ما فرطَ منه في أعلى علِّيينَ مع الملائكةِ المقربينَ أبَدَ الآبِدِينَ.

والمرادُ هو القسمُ الأخيرِ وما يكونُ وُصلةً إلى نيله من الآخر؛ فإن ما عدا ذلك يشترك فيه المؤمنُ والكافرُ.

قولـه: (ونِعَـمُ اللهِ وإن كانـت لا تُحصَـى... إلى آخـره) لمَّا فرغَ عـن بيانِ معنى النِّعمـةِ لغـةً وعرفـاً شـرعَ فـي تقسـيمِها إلـى أقسـامِها المختلفـةِ؛ ليسـهلَ بيـانُ مـا هـو المـرادُ هاهنـا؟ فقـال: ونِعَـمُ اللهِ وإن كانـت لا تُحصَـى؛ أي: أنواعاً وأشـخاصاً كمـا قـال الله تعالـى: ﴿ وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعۡمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحۡصُوهَآ ﴾ [النحـل: ١٨]؛ أي: لا تضبِطُـوا أعدادَهـا، لكنَّهـا تنحصـرُ إجمالاً فـي جنسـين، أحدُهما دنيـويٌّ حاصلٌ فـي الدنيا، والآخـرُ أخـرويٌّ حاصـلٌ فـي الآخرة.

وفي بعض النسخ بكلمةِ (أو)، فهي لمنعِ الخلوِّ، فلا يرِدُ أنَّ معرفةَ اللهِ تعالى نعمةٌ

في الدنيا والآخرة، وأمَّا على نسخةِ الواوِ فمعرفةُ اللهِ وإن كانت واحدةً في الدارين، إلا أنَّها نعمةٌ دنيويَّةٌ حُدوثاً، وأخرويَّةٌ بقاءً.

وإنَّما أضاف النِّعَمَ إلى اللهِ تعالى مع أنَّ المرادَ تقسيمُ مطلقِ النِّعمة تنبيهاً على أنَّ مطلقَ النِّعمةِ من الله تعالى كما قال: ﴿ وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ﴾ [النحل: ٥٣]، فالمرادُ أنَّ النِّعمةَ المطلقةَ التي لا تكونُ إلا من الله وإن كانت لا تُحصَى... إلى آخره.

وقد فسَّرَ العلَّامة أبو السُّعود النِّعمةَ بما تستلذُّه النفسُ من طيِّبات الدنيا، ثم قسمَها إلى الدنيويَّة والأخرويَّة إلى آخر الأقسام، ثم صرَّحَ في الآخرِ بأنَّ المرادَ هاهنا الأخرويَّةُ، وما يكونُ وُصْلةً إليها من الدنيويَّةِ[1] كما فعلَه المصنفُ، فلزمَ عدمُ صحَّةِ تقسيمِه؛ لأنَّه أخذَ في المَقسِمِ كونَها دنيويَّةً حيثُ قيَّدَ بقوله: (من طيِّبات الدنيا)، فيخرجُ ما تستلذُّه النفسُ من طيِّبات الآخرةِ، فيكونُ تقسيمَ الشيءِ إلى نفسِه وإلى غيرِه المباينِ، ومثلُ هذا التقسيمِ فاسدٌ من وجهين، فليتأمَّل.

قوله: (والأولُ)؛ أي: من الجنسين، وهو النِّعمُ الدنيويَّةُ قسمان:

أحدهما: موهبيٌّ حاصلٌ بمحضِ موهبةِ اللهِ تعالى، وفضلٍ منه، وليس لكسب العبد مدخلٌ في حصولِه أصلاً.

وثانيهما: كسبيٌّ حاصلٌ بمدخليَّةِ الكسبِ، فالإيمانُ من الدنيويَّةِ الكسبيَّةِ، ولذا وقعَ التكليفُ به.

قوله: (والموهبيُّ قسمانِ)؛ أي: الموهبيُّ أيضاً قسمان، أحدهما **(رُوحانيٌّ)** منسوبٌ إلى الرُّوحِ، وعائدٌ إليه **(كنفخِ الرُّوحِ فيه)**؛ أي: في البدنِ؛ لدلالةِ الرُّوحِ عليه. فإنْ أُرِيدَ بـ(الرُّوح) الرُّوحُ الإنسانيُّ المجرَّدُ المرادفُ للنفسِ الناطقةِ فنفخُه في

---

(١) انظر: «تفسير أبي السعود» (١/ ١٨).

البدَنِ جعلُه متعلِّقاً بالبدَن كما أشار إليه المصنفُ في سورة الحجر في تفسير قوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾ [الحجر: ٢٩] حيثُ قال: وأصلُ النَّفخِ إجراءُ الرِّيحِ في تجويفِ جسمٍ آخرَ، ولمَّا كان الرُّوحُ يتعلَّقُ أولاً بالبخارِ اللطيفِ المنبعِثِ من القلبِ، ويفيضُ عليه القوَّةَ الحيوانيَّةَ، فيسري حاملاً لها في تجاويفِ الشرايين إلى أعماقِ البدَنِ جعلَ تعلُّقَه بالبدَنِ نَفْخاً. انتهى[1].

وإنْ أُرِيدَ الرُّوحُ الحيوانيُّ ـ أعني ذلك البخارَ اللطيفَ المذكورَ ـ فمعنى نفخِه فيه جعلُه حيًّا بنفخِه كما أشار إليه المصنفُ في سورة (ص) حيثُ قال في بيان معنى قوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾ [ص: ٧٢]: أي أحيَيتُه بنفخِ الرُّوحِ[2].

وفي التمثيلِ بنفخِ الرُّوح وما عُطِفَ عليه مسامحةٌ؛ إذ النفخُ وكذا الإشراقُ وسائرُ ما أُورِدَ من الأمثلة في هذا المقامِ إنعاماتٌ لا نِعَمٌ، بل النِّعمةُ الرُّوحُ المنفوخُ، وكذا البواقي.

قوله: (وإشراقِه بالعقلِ) عطفٌ على (نفخِ الرُّوح)، والضميرُ راجعٌ إلى (الرُّوح)؛ أي: وكإشراقِ الرُّوح بعد النفخِ بالعقلِ، والمرادُ به القوَّةُ العاقلةُ التي يُدرِكُ بها النفسُ الناطقةُ الكليَّاتِ إن أريدَ بـ (الرُّوحِ) النفسُ الناطقةُ، ومعنى إشراقِها بالقوَّة العاقلة: إضاءتُها وتنويرُها بها، فإنَّها للنفسِ بمنزلةِ ضوءٍ يُدرَكُ بها ما يدركُه من الكليَّات.

وإن أُرِيدَ الرُّوحُ الحيوانيُّ فالمرادُ بـ (العقلِ): النفسُ الناطقةُ، فإنَّ الرُّوحَ الحيوانيَّ إذا تعلَّقت به النفسُ الناطقةُ صار مشرِقاً متلألئاً يظهرُ له بذلك التعلُّقِ ما لا يظهرُ لسائر الحيواناتِ من إدراكِ الكليَّات، وتحصيلِ النظريَّات بالفكرِ، وتمييزِ الحسنِ والقبيحِ، وسائرِ ما يمتازُ به الإنسانُ عن سائر الحيوانِ.

---

(١) انظر: «تفسير البيضاوي» (٣/ ٢١٠).

(٢) المصدر السابق (٥/ ٣٤).

قوله: (وما يتبعُه مِن القوى) عطفٌ على (العقلِ)؛ أي: وكإشراقِ الرُّوحِ بما يتبعُ العقلَ؛ أي: يصيرُ آلةً له يستعينُ بها في إدراك الجزئيَّات.

والحاصلُ: أنَّ البدَنَ ـ وإن تعلَّقَ به الرُّوحُ ـ لا يُشرِقُ ولا يتنوَّرُ ما لم يتأيَّد بالعقلِ الذي يدركُ به الكليَّاتِ، وسائرِ القوى التي يستعينُ بها في إدراكِ الجزئيَّات كالحواسِّ الخمسِ الظاهرةِ، والخمسِ الباطنةِ.

ويجوزُ أن يكونَ ضميرُ (يتبعُه) راجعاً إلى الرُّوحِ، فإنَّ القوى الدراكةَ تتبعُ نفخَ الرُّوحِ في الفيضانِ على محالِّها.

قوله: (كالفهمِ) بيانٌ لإشراقِ الرُّوحِ بالعقلِ وما يتبعُه، والمرادُ بـ(الفهم): فهمُ الخطابِ، لا إحساسُ الحرارةِ والبرودةِ وسائرِ المحسوساتِ كما توهَّمَ بعضُهم؛ لأنَّه من الأمور الجسمانيَّة، لا الرُّوحانيَّة.

قوله: (والفكرِ)؛ أي: الذي يعدُّ من خواصِّ الإنسانِ، وهو حركةُ النفسِ في المعقولاتِ حركةً من باب الكيف، وأمَّا حركةُ النفسِ في المحسوسات فيسمَّى تخييلاً، ولا يختصُّ بالإنسانِ.

قوله: (والنُّطقِ)؛ أي: الباطنيِّ، وهو إدراكُ الكليَّاتِ؛ إذ النطقُ الظاهريُّ من الأمورِ الجسمانيَّة، ومَن فسَّرَه بإظهارِ ما في الضميرِ باللفظِ فلم يُصِبْ.

ثمَّ إنَّ الفهمَ، والفكرَ، والنطقَ الباطنيَّ كما تُطلقُ على المعاني المصدريَّة ـ أعني: الإدراكَ، واستحضارَ المعلومات، وتدبُّرَ المعاني ـ كذلك تُطلَقُ على مبادئها، والظاهرُ أنَّها هي المرادُ.

قوله: (وجِسمانيٌّ)؛ أي: وثاني قِسمَي الموهبيِّ جِسمانيٌّ، منسوبٌ إلى الجسم، وعائدٌ إليه.

قوله: (كتخليقِ البدَنِ والقوى الحالَّةِ فيه)؛ أي: وتوديعِ القوى الحالَّةِ في البدَنِ غيرِ الحواسِّ الظاهرةِ والباطنةِ، وهي القوَّةُ المحرِّكةُ، والناميةُ، والغاذيةُ، والجاذبةُ، والماسكةُ، والهاضمةُ، والدافعةُ، وغيرُها من القوى البدنيَّة الغيرِ الداركةِ.

ومَن عمَّمَ القوى الحالَّةَ فيه، وجعلَها شاملةً للمدرِكة أيضاً فقد خلطَ الرُّوحانيَّ بالجسمانيِّ على ما سبقَ إليه الإشارةُ، فتأمَّل.

قولـه: (والهيئـاتِ العارضـةِ لـه)؛ أي: وكإعطـاءِ الهيئـاتِ العارضةِ للبـدَنِ من الكيفيَّـاتِ الفعليَّـة والانفعاليَّـة (**مِـن الصحَّةِ**) وهـي كيفيَّةٌ تصـدرُ عنهـا الأفعالُ من الموضـوعِ لها سـليمةً، ويقابلُهـا المرضُ.

لا يقال: للمعالجاتِ الطبيَّةِ والاحتماءِ عن المضرَّاتِ دخلٌ تامٌّ في حصولِ الصحَّةِ، فهي نعمةٌ كَسْبيَّةٌ، لا موهبيَّةٌ.

لأنَّ مدخليَّةَ تلك المعالجاتِ إنَّما هي في حفظِ الصحَّةِ، أو إزالةِ المرضِ، لا في نفسِ الصحَّةِ، والكلامُ فيها.

قوله: (وكمالِ الأعضاءِ) يرادُ به تناسبُها الذي يُعبَّرُ عنه بالحُسْنِ، وكونُ كلِّ عضوٍ على وجهٍ يليقُ به، ويترتَّبُ عليه منفعتُه الخاصَّةُ كالمشيِ بالأرجُلِ، والبطشِ بالأيدي، وهكذا.

قوله: (والكَسْبيُّ)؛ أي: المقابلُ للموهبيِّ المندرِجِ معه تحتَ الجنسِ الأولِ، هو النِّعمةُ الدنيويَّةُ، وهذا أيضاً قسمان رُوحانيٌّ وجِسمانيٌّ، ولم يُصرِّح به اكتفاءً بما أشار إليه في ضمنِ كلامه كما ستقفُ عليه.

قوله: (تزكيةُ النفسِ... إلى آخره) إشارةٌ إلى الرُّوحانيِّ، فإنَّ تزكيةَ النفسِ؛ أي: تطهيرَها (**عن الرذائلِ**)؛ أي: الملَكاتِ الرديئةِ كالكفرِ فإنَّه أرذلُ الرذائلِ، والمعاصي،

والبِدعةِ، والضَّلالاتِ، وسائرِ الاعتقاداتِ الفاسدةِ، والجهليَّاتِ المركَّبة، والأخلاقِ الذَّميمةِ من الحقدِ والحسَدِ والبخلِ والعُجْبِ، وسائرُ الذَّمائمِ عائدةٌ إلى النفس والروح، بهذه التخليةِ تنخرطُ النفسُ في سلكِ المفلحين كما قال تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا﴾ [الشمس: ٩]، فهي في الطبِّ الرُّوحاني بمنزلةِ التنقيةِ للبدَنِ عن الأخلاطِ الرديئةِ في الطبِّ الجسمانيِّ.

قوله: (**وتحليتُها**)؛ أي: جعلُها متحلِّيةً متزيِّنةً (**بالأخلاقِ السَّنيَّةِ**)؛ أي: الرَّفيعةِ (**والملَكاتِ الفاضلةِ**) من الإيمانِ، فإنَّه أُسُّ كلِّ الصفاتِ الفاضلةِ، ومن الحلمِ والجودِ والصبرِ والتوكلِ والتواضعِ، وسائرِ الأخلاقِ الحميدةِ.

وهذا الكلامُ مبنيٌّ على أنَّ الأخلاقَ قابلةٌ للتبدُّلِ والتغيُّرِ، ويجري فيها الاكتسابُ ولو باعتبارِ مراتبها المتفاوتةِ شدَّةً وضعفاً، وإليه ذهب المحقِّقون، ومَن ذهبَ إلى أنَّها هي السيرةُ، وهي لا تقبلُ التغيُّرَ كالصورةِ، فالكسبيُّ عندَه هو الأفعالُ التي هذه الكيفيَّاتُ مبادٍ لها كما تبيَّنَ في علم الأخلاق.

ولمَّا كانت التخليةُ قبلَ التحليةِ قدَّمَ التزكيةَ عليها.

قوله: (**وتزيينُ البدَنِ... إلى آخره**) إشارةٌ إلى الجسمانيِّ.

قوله: (**بالهيئاتِ**)؛ أي: العارضةِ لنفسِ البدَنِ (**المطبوعةِ**)؛ أي: المقبولِ عند الطباعِ السليمةِ كتطهيرِ البدَنِ عن الأوساخِ، وقصِّ الشاربِ والأظافرِ، وحلقِ الإبطِ والعانةِ.

قوله: (**والحِلَى**) بكسر الحاء وفتح اللام، جمعُ حِلْية، وحِلْيةُ الرجلِ: صفتُه[1]، وبضم الحاء وكسر اللام، ويجوز كسر الحاء أيضاً إتباعاً: جمعُ حَلْيٍ (**المستحسنةِ**)؛

---

(١) انظر: «جمهرة اللغة» (١/ ٥٧٢)، و«مختار الصحاح» (ص ٨٠).

أي: التي استحسنَها الناسُ، وزيَّنوا أبدانَهم بها كالخاتَمِ، والسِّوارِ، والثيابِ الفاخرةِ، وتكحيلِ العينِ، والخضابِ، ونحو ذلك من العوارضِ المجاورةِ للبدَنِ المنفكَّةِ عنه.

قوله: (وحصولُ الجاهِ والمالِ) بالرفع عطفٌ على قوله: (تزيينُ البدَنِ)، وكونُ هذا الحصولِ كَسْبيًّا بناءً على الأعمِّ الأغلبِ، وإلا فقد يكونُ حصولُ المالِ ضروريًّا كالمالِ الحاصلِ بالإرثِ، وكذا الجاهُ ـ أعني: المنصبَ العاليَ والرُّتبةَ ـ قد ينالُه الشخصُ بلا سعيٍ منه كأكثرِ أبناءِ الملوكِ يتقلَّدون السَّلطنةَ بعهدٍ من آبائهم.

على أنَّه لا بدَّ من الانتهاءِ إلى الكسبِ ألبتَّةَ، سواءٌ كان مالاً أو جاهاً، وبالجملةِ حصولُ المالِ والجاهِ نعمةٌ كسبيَّةٌ متعلِّقةٌ بالنفسِ والرُّوحِ؛ إذ بمجرَّدِ حصولِ الجاهِ والمنصبِ، وحصولِ المالِ تلتذُّ النفسُ وتبتهجُ، ويحصلُ لها سرورٌ، فهو زينةُ النفسِ كما قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ﴾؛ أي: زينةٌ ﴿حِينَ تُرِيحُونَ﴾؛ أي: حين تردُّونها ﴿وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾ [النحل: ٦]؛ أي: تخرجونها بالغَداةِ إلى المراعي.

قال المصنف في «تفسيره»: فإنَّ الأفنيةَ تتزيَّنُ بها في الوقتين، ويجِلُّ أهلُها في أعيُنِ الناظرِينَ. انتهى[١].

وكذلك أهلُ الجاهِ يجلُّ في أعينِ الناس، فحصولُ الجاهِ نعمةٌ رُوحانيَّةٌ صِرفةٌ.

وما قيل: من أنَّه مشتركٌ بينَ الرُّوحانيِّ والجسمانيِّ فإنَّ حصولَ المالِ والجاهِ مؤثِّرٌ في تهذيبِ أخلاقِ النفسِ والبدَنِ؛ فيرِدُ عليه أنَّ أصحابَ الأموالِ والمناصبِ أكثرُهم بخلاءُ وخُيَلاء، وظلَمةٌ وفجَرةٌ إلا مَن عصمَهم اللهُ تعالى، وقليلٌ ما هم، فإنَّ الإنسانَ لَيطغَى أنْ رآه استغنَى.

نعم، لقائلٍ أن يقولَ: إنَّ حصولَ المالِ والجاهِ له دخلٌ في تحسينِ البدَنِ وتزيينِها

---

(١) انظر: «تفسير البيضاوي» (٣/ ٢٢٠).

بالعوارضِ المجاورةِ له، فبهذا الاعتبارِ له تعلُّقٌ بالبدَنِ كما أنَّ له تعلُّقاً بالرُّوح والنَّفس بالاعتبارِ الأولِ، فيكونُ مشتركاً بين الرُّوحانيِّ والجسمانيِّ، فليتأمَّل.

قوله: (**والثاني**)؛ أي: الجنسُ الأخرويُّ من النِّعَم الإلهيَّة، وهو أيضاً قسمان روحانيٌّ وجسمانيٌّ كما أشار إليه المصنفُ في ضمن الأمثلة.

قوله: (**أنْ يغفرَ اللهُ للعبدِ المؤمنِ ما فرطَ منه**) من الذنوبِ والمعاصي، وهو إشارةٌ إلى الجسمانيِّ من الأخرويِّ، فإنَّ المغفرةَ سببٌ لنجاةِ البدَنِ من عذاب النارِ، فإن كانت من غيرِ سببٍ عاديٍّ مِن سبقِ عملٍ أو توبةٍ من العبدِ كمغفرةِ عُصاةِ المؤمنين الذين ما اكتسبوا في إيمانِهم خيراً فالنجاةُ المترتِّبةُ عليها نعمةٌ جِسمانيَّةٌ موهبيَّةٌ، فإن اكتسبوا في إيمانهم خيراً صِرْفاً، وخلَطُوا عملاً صالحاً وآخرَ سيِّئاً فهي نعمةٌ جسمانيَّةٌ كسبيَّةٌ.

ثم الصوابُ: ما فرَطَ فيه، بدلَ (منه)، يقال: فرطَ في الأمرِ بالتخفيف والتشديد: قصَّرَ فيه، كذا قيل، فليتأمَّل.

قوله: (**ويرضَى عنه**) وهو إشارةٌ إلى الرُّوحانيِّ من الأخرويِّ، فإنَّ رضوانَ اللهِ من عبدِه نعمةٌ رُوحانيَّةٌ سببٌ لابتهاجِ الرُّوحِ.

قال المصنفُ في تفسير قوله تعالى: ﴿وَرِضْوَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [التوبة: ٧٢]: لأنَّه المبدأُ لكلِّ سعادةٍ وكرامةٍ، والمؤدِّي إلى نيلِ الوصولِ، والفوزِ باللقاءِ. انتهى[1].

ولا شكَّ أنَّ السعادةَ والكرامةَ والوصولَ واللقاءَ كلُّها نِعَمٌ رُوحانيَّةٌ، ولذَّاتٌ نفسانيَّةٌ لا حظَّ للبدَنِ منها.

---

(١) انظر: «تفسير البيضاوي» (٣/ ٨٩).

قولـه: (ويبوِّئَـه) عطـفٌ علـى قولِـه: (يغفِـرَ)؛ أي: يهيِّـئُ لـه منـزلاً فـي أعلـى علِّيِّـنَ، ويمكِّنُـه فيه.

وعِـلِّيُّون: جمعُ عِـلِّيٍّ، مقامٌ في السماء السابعةِ يصعدُ إليه أرواحُ المؤمنين على ما في «القاموس»[1]، فأصلُه: عِلِّيْوٌ كصِدِّيقٍ وقِسِّيسٍ، فاجتمعت الواوُ والياءُ والسابقُ ساكنٌ، فقُلِبت ياءً، فأدغِمَت.

والتبوئةُ في أعلى علِّيِّينَ نعمةٌ أخرى روحانيَّةٌ أيضاً كما يفصحُ عنه قوله: (معَ الملائكةِ المقرَّبين) حيثُ لم يقل: معَ النبيِّين والصدِّيقين والشهداء، فإنَّه ليس لتفضيلِ الملائكةِ، بل لأنَّ مقاماتِ الملائكةِ، وقُربَهم من الله قرباً معنويًّا، واستغراقَهم في أنوار قُدس الجبَروتِ، وانغماسَهم في بحرِ وحدةِ اللاهوت لذَّاتٌ رُوحانيَّةٌ، لا ينالُها إلا مَن أفنى الناسُوتَ، وانخرطَ في سلكِ المجرَّداتِ، وصار من أهل ملَكُوتِ السَّماوات، فإنْ كان كلٌّ من الرِّضَا والتبوئةِ في هذا المقامِ الأعلى من غيرِ سبقِ عملٍ وتوبةٍ، بل بمحضِ فضلٍ وموهبةٍ إلهيَّةٍ فهي نعمةٌ موهبيَّةٌ، وإلا فكسبيَّةٌ؛ لأنَّ لكسبِ الأعمالِ مدخليَّةً عاديَّةً في الأجزيةِ المترتِّبةِ عليها.

فقد ظهرَ من هذا التقريرِ أنَّ الجنسَ الأخرويَّ أيضاً ينقسمُ إلى الأقسام الأربعة، وأنَّ في كلام المصنفِ إشارةً إلى كلٍّ منها، وأنَّه يكفي مؤنةَ تفصيلها، فمَن أوردَ أمثلةَ تلك الأقسامِ من الخارجِ، فقال: فالموهبيُّ الروحانيُّ كنفخِ الرُّوح وتوابعِه في الحشرِ، والموهبيُّ الجسمانيُّ كلُبْس حُلَلِ الجنَّةِ لا في مقابلةِ الأعمالِ، والكسبيُّ الرُّوحانيُّ كرؤيةِ اللهِ تعالى في الجنَّة، واستماعِ الألحانِ المتناسبةِ، والنغماتِ الطيِّبةِ في مقابَلةِ الأعمالِ الصالحةِ، والكسبيُّ الجسمانيُّ كلُبْسِ حُلَلِ الجنَّةِ، وسائرِ النِّعَمِ الجسمانيَّةِ

---

(١) انظر: «القاموس المحيط» للفيروزأبادي (مادة: علو).

من الأكلِ والشُّربِ والحُورِ والقُصُورِ في مقابَلَةِ الأعمالِ الحسَنةِ؛ فلم يُدقِّق النظرَ في كلام المصنف، وتبِعَه مَن قلَّدَه.

قوله: (**أبَدَ الآبِدِينَ**) ظرفٌ لـ (تبوئة)، والمرادُ: طولَ الدَّهرِ، وعدمُ الانقطاعِ.

في «القاموس»: الأَبَدُ محرَّكةً: الدهرُ، والجمعُ: آبادٌ وأُبُودٌ، والدائمُ، والقديمُ الأزَليُّ.

وقال أيضاً: واللهِ لا آتِيه أبَدَ الأبَديَّةِ، وأبَدَ الآبِدِينَ، وأبَدَ الأَبَدِينَ كأَرَضِينَ، وأَبَدَ الأَبَدِ محرَّكةً، وأَبَدَ الأَبِيدِ، وأَبَدَ الآبادِ، وأَبَدَ الدَّهرِ، وأَبِيدَ الأَبِيدِ بمعنىً. انتهى[1].

و (الآبِدِينَ) جمعُ آبِدٍ، مبالغةُ الأبَدِ كداهِرٍ مبالغة دَهْرٍ، يقال: أَبَدٌ آبِدٌ كما يقال: دهرٌ داهرٌ، فجمعَ لزيادةِ المبالغةِ، وأمَّا الياء والنون فعلى خلاف القياس، أو المرادُ بالأبَدِ: الدائمُ، جمعَ بهما تغليباً للعقلاء، كأنَّه قيل: عصر الباقين.

قوله: (**والمرادُ القسمُ الأخيرُ... إلى آخره**) لمَّا بيَّنَ أنَّ النِّعمةَ الإلهيَّةَ أنواعٌ، أرادَ أن يبيِّنَ ما هو المرادُ منها في هذا المقامِ، فقال: (**والمرادُ**) من النِّعمةِ المطلوبةِ المفهومةِ من قوله: ﴿أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾ (**هو القسمُ الأخيرُ**)؛ أي: الجنسُ الأخرويُّ بجميعِ أقسامِه الأربعةِ، وبعضٌ من القسمِ الأولِ؛ أعني: الجنسَ الدنيويَّ، (**و**) هو (**ما يكون وصلةً**) وواسطةً قريبةً يُتوصَّلُ بها توصُّلاً بلا واسطةٍ (**إلى نَيلِه**)؛ أي: إلى نَيلِ هذا القسمِ الأخيرِ الأخرويِّ كائناً ذلك البعضُ الذي يكونُ وُصلةً (**من القسم الآخَرِ**) بفتح الخاء، يعني القسمَ الأولَ، فكلمةُ (مِن) للتبعيض.

ومحصَّلُ كلامِه: أنَّ المرادَ من النِّعمةِ هاهنا هو القسمُ الأخرويُّ بتمامِه، وبعضٌ من أقسامِ الدنيويِّ، وهو الذي يكونُ وُصْلةً إلى نيلِ القسمِ الأخرويِّ،

---

(١) انظر: «القاموس المحيط» للفيروزأبادي (مادة: أبد).

وهو تخليةُ النفسِ وتحليتُها؛ لأنَّ الوُصْلةَ بلا واسطةٍ إنَّما يصدقُ عليهما، وما عداهما من نفخِ الرُّوحِ، وتخليقِ البدَنِ، ونحو ذلك، فإنَّما هي وُصْلةٌ إلى الوسائطِ، وبواسطتِها إلى نَيلِه.

والحاصلُ: أنَّ حذفَ مفعولِ ﴿أَنْعَمْتَ﴾ للتعميم، والنِّعمةُ المطلقةُ تنصرفُ إلى الكاملةِ، وهي ما تكونُ نعمةً من كلِّ وجهٍ، وهي النِّعَمُ الأخرويَّةُ، وما تكونُ وُصْلةً إليه من النِّعَمِ الدنيويَّة موهبيًّا كان أو كسبيًّا، فإنَّه أيضاً نعمةٌ من كلِّ وجهٍ؛ لحصولِ التلذُّذِ بها في الدنيا، والوصولِ بها إلى النعيمِ الذي هو الخيرُ المطلقُ، وأمَّا ما سوى ذلك من النِّعَمِ الدنيويَّةِ ممَّا لا يصلُ إلى القسمِ الثاني سواءٌ جعلَه وُصْلةً أو لا؛ فهو وإن كان نعمةً من وجهِ التلذُّذِ بها في الدنيا فهي نِقمةٌ من وجهِ التألُّمِ بها في الآخرةِ، فلا يكونُ داخلاً تحتَ النِّعمةِ الكاملةِ.

قوله: (فإنَّ ما عدا ذلك... إلى آخره) بيانٌ لوجهِ كونِ المرادِ القسمَ الثانيَ مطلقاً، وما يتوصَّلُ إليه من القسمِ الأولِ؛ يعني: أنَّ ما عدا ذلك المذكورَ من القسمِ الأخرويِّ، وبعضِ القسمِ الدنيويِّ ممَّا يشتركُ فيه المؤمنُ والكافرُ، فلا يليقُ بحالِ المؤمنِ مِن حيثُ إنَّه مؤمنٌ أنْ يتَّخِذَه مطلباً، فإنَّ نُصْبَ عينِ المؤمنِ هو النِّعَمُ الأخرويَّةُ، وما يكونُ ذريعةً إليها من أمورِ الدنيا، فلا يطلبُ إلا طريقَ الذين أنعمَ اللهُ عليهم في الآخرةِ، فقوله: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ من قَبيل التعبيرِ عن المستقبلِ بلفظ الماضي؛ لتحقُّقِ وقوعه، والله تعالى أعلم.

***

﴿غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ بـدلٌ مـن ﴿ٱلَّذِينَ﴾ علـى معنـى: أن المُنعَـمَ عليهـم هم الذين سـلموا مـن الغضبِ والضـلالِ. أو صفةٌ لـه مبيِّنةٌ أو مقيِّـدةٌ علـى معنى أنهم جمعـوا بين النعمةِ المطلقةِ، وهـي نعمةُ الإيمانِ، وبيـن السـلامةِ من الغضـبِ والضـلالِ، وذلـك إنما يصـحُّ بأحـد تأويلين، إجـراءُ الموصـولِ مُجرَى النكـرةِ إذا لم يُقصَـدْ به معهـودٌ، كالمُحلَّى باللامِ فـي قوله:

ولَقَــد أَمــرُّ علـــى اللئيـــمِ يَسُـــبُّني

وقولِهم: إنِّي لأمرُّ على الرجلِ مثلِكَ فيكرِمُني.

أو جعلُ ﴿غَيۡرِ﴾ معرفةً بالإضافة؛ لأنه أضيف إلى ما له ضدٌّ واحدٌ، وهو المُنعمُ عليهم، فيتعين تعيُّنَ الحركةِ من غيرِ السكونِ.

وعن ابنِ كثيرٍ نصبُه على الحالِ من الضمير المجرور والعامل أنعمت. أو بإضمارِ أعني. أو بالاستثناءِ إن فُسِّرَ النِّعَمُ بما يعمُّ القَبِيلَينِ.

قولـه: (بـدلٌ مـن ﴿ٱلَّذِينَ﴾... إلـى آخـره)؛ أي: بـدلٌ مـن الموصولِ فـي قوله: ﴿ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾ بـدلَ الـكلِّ مـن الكلِّ، وهـو اختيارُ أبي علـيٍّ الفارسـيِّ، واختيارُ سـيبويه كونُـه صفةً له، وفـي تقديمِ كونِه بدَلاً إشـارةٌ إلـى أنَّه المختارُ عنـده؛ لإفادته التأكيـدَ والتقريـرَ مـع التنصيـصِ على أنَّ غيـرَ المغضـوبِ عليهم هو المشـهودُ لهم بالإنعـامِ عليهـم علـى نحـوِ مـا سـبقَ فـي كـونِ ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾ بـدلاً مـن ﴿ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾.

وإنَّما قال: ﴿غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ﴾ مع أنَّ الأنسبَ لكونِه بدَلاً أن يقولَ: غيرِ الذين غضِبتَ عليهم وأضلَلْتَهم؛ تحاشياً عن التصريحِ بنسبةِ الغضبِ والإضلالِ إليه تعالى في مقامِ طلبِ اللطفِ والإنعامِ.

قوله: (على معنى: أنَّ المُنعَمَ عليهم... إلى آخره) تعريفُ المسنَدِ إليه لقصرِه على المسنَدِ، وضميرُ الفصلِ لتأكيده.

فإن قيل: كيف يجعلُ ﴿غَيۡرِ﴾ بدَلاً مع أنَّه لكونه أصلاً في الصفةِ يدلُّ على المفهومِ، والمبدَلُ منه لكونه موصولاً يدلُّ على الذاتِ، فكيف يصحُّ جعلُ المفهومِ بدلاً من الذات؟

فالجواب: أنَّه لدفعِ هذا قال: (على معنى: أنَّ المنعَمَ عليهم... إلى آخره)؛ يعني: إذا جعلَ بدَلاً أريدَ به أيضاً الذاتُ مع قصدِ تكريرِ العاملِ، وتفسيرِ المبهَمِ، فيوجدُ فيه تلك المبالغةُ، فالبدلُ في الآيةِ أوقعُ من الصِّفة.

وتحقيقُه: أنَّ (غيراً) لتضمُّنِه معنى الصفةِ إنَّما يصحُّ إبدالُه بإرادة مفهومِه اللازم، فإنَّهم إذا اتَّصفوا بمغايرةِ المغضوبِ عليهم كانوا سالمين عن الغضبِ، فيؤولُ إلى الذاتِ، فيصحُّ الإبدالُ بلا تكلُّفٍ، وفيه إشارةٌ إلى أنَّ المقصودَ نفيُ الغضبِ والضلالِ عنهم، لا مغايرتُهم للموصوفين بذلك.

وأمَّا ما قاله بعضُ المحقِّقين: لا سبيلَ إلى جعلِ ﴿غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ﴾ بدلاً من الموصولِ؛ لما تقرَّرَ أنَّ شأنَ البدَلِ أن يفيدَ متبوعَه مزيدَ تأكيدٍ وتقريرٍ، وفضلَ إيضاحٍ وتفسيرٍ، ولا ريبَ في أنَّ قُصارَى أمرِ ما نحن فيه أن يكتسيَ ممَّا أضيفَ إليه نوعَ تعريفٍ مُصحِّحٍ لوقوعِه صفةً للموصولِ، وأمَّا استحقاقُ أن يكونَ مقصوداً بالنسبةِ، مفيداً لما

ذكرَ من الفوائدِ فكلَّا. انتهى[1]؛ ففيه ذهولٌ عن فائدةِ قولِ القاضي و«الكشاف»: (هم الذين سَلِمُوا من الغضَبِ والضَّلالِ)[2]، فإنَّه في قوَّةِ: فهم المشخَّصون المعيَّنون بذلك.

على أنَّه قد صرَّح نفسُه في توجيه ما اختارَه من كونه صفةً للموصولِ: أنَّ الموصولَ عبارةٌ عن إحدى الطوائفِ المذكورةِ المشهورةِ بالإنعامِ عليهم، وباستقامةِ المَسلَكِ، ومن ضرورةِ هذه الشُّهرة شهرتُهم بالمغايرة لما أضيفَ إليه كلمةُ ﴿غَيْرِ﴾ من المتَّصفين بضدَّي الوصفَين المذكورين؛ أعني: مطلقَ المغضوبِ عليهم، والضالين، فاكتسبَ بذلك تعرُّفاً مصحِّحاً لوقوعها صفةً للمعرفةِ. انتهى[3].

وقد عرفتَ فيما سبقَ أنَّ مناطَ ما ذُكِرَ من فوائدِ البدَلِ هو كونُه مشهوداً له بما وُصِفَ به المبدَلُ منه، ولا شكَّ أنَّ شهرةَ المنعَمِ عليهم بالمغايرةِ المذكورة عينُ كونِ ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ مشهوداً لهم بالإنعامِ عليهم بحيثُ لا يذهبُ الوهمُ عند ذكرِ المنعَمِ عليهم إلا إلى ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾، وبذلك يحصلُ ما ذكرَ من الفوائد من التأكيدِ والتقريرِ، وفضلِ الإيضاحِ والتفسيرِ.

فتلك الشهرةُ التي اعترفَ بها هذا القائلُ الفاضلُ كما تصحِّحُ وقوعَها صفةً للمعرفةِ تصحِّحُ وقوعَها بياناً وتفسيراً، فيصحُّ وقوعُها بدَلاً أيضاً، بل يترجَّحُ ذلك؛ لدلالتِه على تلك الفوائدِ الفائتةِ في الوصفِ، كيف وتلك الفوائدُ تابعةٌ للبدَلِ، وغايةٌ متأخِّرةٌ عنه؟ لا أنَّها يجبُ حصولُها أوَّلاً بأنْ تكونَ حاملاً يتقدَّمُ وجودُه حتى يصحَّ البدَلُ، على أنَّه يجوزُ إبدالُ النكرةِ من المعرفةِ، ففيما اكتسبَ نوعَ تعريفٍ فبالطريق الأَولى.

---

(١) انظر: «تفسير أبي السعود» (١/ ١٩).

(٢) انظر: «الكشاف» للزمخشري (١/ ١٦)، و«تفسير البيضاوي» (١/ ٣١).

(٣) انظر: «تفسير أبي السعود» (١/ ١٨ ـ ١٩).

قوله: (أو صفةٌ له)؛ أي: للموصولِ (**مبيِّنةٌ**) للموصولِ، وكاشفةٌ عن المرادِ منه إن أُخِذَ على وجهٍ يساوي موصوفَه، ويلازمُه (**أو مقيِّدةٌ**)[1] له ومخصِّصةٌ إياه ببعضِ أفرادِه إن أُخِذَ على وجهٍ يكونُ الموصوفُ أعمَّ منها، ويتناولُ غيرَها.

وتحقيقه: أنَّه فسَّرَ ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ بالذين سلِمُوا عن الغضبِ والضلالِ مطلقاً كما هو مقتضَى ظاهر اللفظِ، والمناسبُ بمقامِ الدعاءِ: والذين أنعمتَ عليهم بالنِّعَم الأخرويَّةِ وما يوصلُ إليها، وهم المؤمنون، فإن أريدَ بهم المؤمنون الكاملون بأنْ يحملَ الإنعامُ بها على الإنعامِ على وجهِ الكمالِ كان الصفةُ مبيِّنةً، وإن أريدَ بهم المؤمنون مطلقاً بحيثُ يشملُ الفاسقَ أيضاً كانت مقيِّدةً.

وتوضيحه أن يقالَ: إنَّه بيَّنَ أنَّ المرادَ النِّعمةُ الأخرويَّةُ التي هي المغفرةُ والرِّضا والتبوئةُ في أعلى علِّيِّينَ... إلى آخره، ولا يتصوَّرُ أن يقارنَها الغضبُ والضلالُ، أو يتأخَّرَا عنها، فإمَّا أن يكونَ تلك النعمةُ مسبوقةً بهما كما في عُصاة المؤمنين الذين أُدخِلُوا ناراً، ثم غفرَ اللهُ لهم، ورضيَ عنهم، وأخرجَهم إلى الجنَّة، أو لا تكونَ مسبوقةً بهما أصلاً كما في الصدِّيقين والشهداءِ والصالحين، فالمُنعَمُ عليهم بالنِّعَم الأخرويَّةِ يلزمُهم أنْ لا يكونوا مغضوبين، ولا ضالِّين حينَما أُنعِمُوا في الآخرة، ولا بعدَما أُنعِمُوا فيها، فبقِيَت طائفتان: مَن غضبه اللهُ وأضلَّه قبلَ الغفرانِ والرِّضا، ومَن لم يمسَّه الغضبُ والضلالُ رأساً.

فإن أريدَ بـ ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ مَن لم يكونوا مغضوبين ولا ضالِّين حين أنعمَ عليهم وغفرَ لهم، ولا بعدَه؛ فالصفةُ مبيِّنةٌ لأنَّ المنعَمَ عليهم في الآخرة لا يكونون إلا كذلك، وإن أريدَ به مَن لم يكونوا مغضوبين ولا ضالين أصلاً ولو

---

(١) وهو قول سيبويه فيما نقله عنه الألوسي في «تفسيره» (١/ ٧٤).

قبلَ الإنعامِ فهي صفةٌ مقيِّدةٌ تخصِّصُ الموصوفَ ببعض أفرادِه الذين لم يكنْ نِعَمُهم الأخرويَّةُ مسبوقةً بالغضبِ والضلالِ أصلاً، فيكونُ المطلوبُ طريقتَهم لا غيرُ.

وقد ذكروا هاهنا وجوهاً أخرَ:

منها: أنَّه إن حُمِلَ الإنعامُ على إنعامِ القسمِ الأخيرِ وما يكونُ وُصْلةً إليه كانت مبيِّنةً، وإن حُمِلَ على المطلقِ كانت مقيِّدةً.

ومنها أنَّه إنْ حُمِلَ الغضبُ والضلالُ على الاتِّصافِ بهما بالفعلِ، أو الموتِ عليه فمبيِّنةٌ، وإن حُمِلَ على الاتِّصافِ بهما في الجملةِ كانت مقيِّدةً.

ومنها أنَّه إن جُعِلَ الأعمالُ جزءاً من الإيمانِ كانت مبيِّنةً، وإن جُعِلَت خارجةً عنه كانت مقيِّدةً، وكلُّها تكلُّفاتٌ يأبى عنه عبارةُ المصنفِ، والله تعالى أعلم.

قوله: (على معنى أنَّهم جمَعُوا... إلى آخره) لم يثبت هذا في بعض النسخ المصحَّحة، وهو الظاهرُ؛ لأنَّ المصنفَ حملَ الإنعامَ على الإنعامِ بالنِّعَمِ الأخرويَّةِ، وما هو وُصْلةٌ إليها، لا على إنعامِ الإيمانِ، فلا معنى لقوله: (وهي نعمةُ الإيمانِ).

اللهم إلا أن يُحمَلَ على توجيهٍ آخرَ، أو يقال: أراد نعمةَ الإيمانِ بطريق الكنايةِ، فإنَّه ملزومُ النِّعَمِ الأخرويَّةِ، وهو لا ينافي أن يكونَ لفظُ ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ مستعملاً في إنعام النِّعَمِ الأخرويَّة، وما هو وُصْلةٌ إليها، وعلى تقديرِ ثبوتِه، فإن أُرِيدَ بنعمةِ الإيمانِ مجرَّدُ التصديقِ كان متعلِّقاً بقوله: (أو مقيِّدةٌ) بياناً لمعناها، وإن أريد الإيمانُ الشاملُ على الكاملِ والناقصِ كان متعلِّقاً بهما بياناً لمعناهما.

وقال بعضُ المحقِّقين: هذا بيانٌ للمعنى المراد على تقديرِ كونه صفةً يرادُ بكلمةِ ﴿غَيْرِ﴾ معناها الوصفيُّ، لا الذاتُ، فيكونُ في معنى الصِّلَةِ؛ لأنَّ الصِّلةَ في الحقيقة صفةٌ للموصولِ، فيكونُ الموصولُ الموصوفُ جامعاً في الحقيقةِ بين الصفتين.

وإلى هذا أشار قُدِّسَ سِرُّه إجمالاً حيثُ قال: لأنَّ النعمةَ المطلقةَ أُثبِتَتْ لهم بطريقِ الصِّلة، والسلامةُ بطريقِ الصفةِ، ويفهَمُ من ذلك أنَّهم جمعوا بينَهما. انتهى[1].

والمرادُ بـ (النِّعمة المطلقة) ما يكونُ مقصوداً بالذاتِ غيرَ مقيَّد بكونِه تمهيداً، أو توطئةً لغيرِه، ومقصوداً بالعرضِ، فإنَّ الموصوفَ مقصودٌ بالذاتِ، والصفةُ تابعةٌ له على عكسِ البدَلِ.

أو المرادُ بها: ما كان نعمةً بلا شرطِ شيءٍ كالإيمان، بخلافِ العملِ، فإنَّه نعمةٌ بشرطِ اقترانِه بالإيمانِ.

ثمَّ إنَّه فسَّرَ النعمةَ المطلقةَ بقوله: (وهي نعمةُ الإيمانِ)، وكان الظاهرُ أن يقولَ: وهي نعمةُ المغفرةِ والرِّضَا... إلى آخره؛ لكونِ المرادِ النِّعمةَ الأخرويَّةَ، لكنَّه أراد أن يشيرَ إلى أنَّ المعتبرَ في بيانِ كونِه بدَلاً أو صفةً هو المنطوقُ؛ لأنَّه المذكورُ صريحاً، فلا معنى لأن يقالَ لِما ليس بمذكورٍ ولا مقدَّرٍ في نظمِ الكلامِ: إنَّ قولَنا: كذا بدلٌ منه، أو صفةٌ له، وإن كان مراداً، فافهم.

قوله: (وذلك إنَّما يصحُّ... إلى آخره)؛ أي: جعلُ ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ صفةً للموصولِ الذي هو من أقسام المعرفةِ إنَّما يصحُّ بأحدِ التأويلين؛ إذ بدونِ التأويلِ يلزمُ وصفُ المعرفةِ بالنكرةِ؛ لأنَّ كلمةَ ﴿غَيْرِ﴾ لكونِها من الأسماءِ المتوغِّلةِ في الإبهامِ لا يكتسبُ التعريفَ من المضافِ إليه المعرفةِ.

وأمَّا ما يقال: من أنَّه كما لا يجوزُ وصفُ المعرفةِ بالنكرةِ كذلك لا يجوزُ إبدالُ النكرةِ من المعرفةِ إلا أنْ تكونَ موصوفةً نحو: ﴿بِٱلنَّاصِيَةِ ۝١٥ نَاصِيَةٍ كَٰذِبَةٍ﴾ [العلق: ١٥-١٦]؛ فمدفوعٌ بما قال المحقِّق الرضيُّ: من أنَّ الحقَّ أنَّه يجوزُ تركُ

(١) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٦٩).

وصفِ النكرةِ المبدَلةِ من المعرفةِ إذا استفيدَ من البدَلِ ما ليس في المبدَلِ منه كقولهِ تعالى: ﴿بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ [طه: ١٢] إذا لم يُجعَل اسمُ الوادي من الطيِّ؛ لأنَّه قُدِّسَ مرَّتين، فكأنَّه طوى التقديسَ. انتهى(١).

فلذا خصَّ التأويلَ بصورةِ الوصفِ، فلا بدَّ هاهنا من التأويلِ، إمَّا في الموصوفِ بإخراجِه إلى حيِّزِ النكرةِ، وإمَّا في الصفةِ بجعلِها من عداد المعرفة.

قوله: (إجراءُ الموصولِ مُجرَى النكرةِ إذا لم يُقصَدْ به معهودٌ... إلى آخره) إشارةٌ إلى تأويلِ الموصوفِ.

وتحقيقُه: ما بيَّنه السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سِرُّه:

أنَّ الموصولَ بعدَ اعتبارِ تعريفِه بالصلةِ كالمعرَّفِ باللامِ في استعمالاته الأربعةِ، وإذا استُعمِلَ في بعضٍ ممَّا اتصفَ بالصلةِ كان كالمعرَّفِ بلامِ العهدِ الذهنيِّ، فكما أنَّ المعرَّفَ المذكورَ لكونِ التعريفِ فيه للجنسِ معرفةٌ بالنظرِ إلى مدلوله، وفي حكمِ النكرةِ بالنظر إلى قرينةِ البعضيَّةِ المبهَمةِ، ولذا يعامَلُ به معاملتَهما، كذلك الموصولُ المذكورُ بالنظرِ إلى التعيُّنِ الجنسيِّ المستفادِ من مفهومِ الصلةِ معرفةٌ، وبالنظرِ إلى البعضيَّةِ المستفادةِ من خارجٍ كالنكرةِ، فيجوزُ أن يعاملَ به معاملةَ النكرةِ والمعرفةِ أيضاً.

فـ ﴿ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ إذا لم يُقصَدْ به معهودٌ ـ أعني: الأنبياءَ، أو أصحابَ موسى وعيسى ـ كذلك؛ إذ لا صحَّةَ لإرادةِ جنسِ المنعَمِ عليهم من حيثُ هو هو؛ إذ لا صراطَ له، ولا غرضَ يتعلَّقُ بطلبِ صراطِ مَن أنعمَ عليهم على سبيلِ الاستغراقِ، سواءٌ أريدَ به استغراقُ الأفرادِ، أو الجماعاتِ، أو المجموعِ من

---

(١) انظر: «شرح الرضي على الكافية» (٢/ ٣٨٧ ـ ٣٨٨).

حيـثُ المجمـوعُ، فالمطلوبُ صـراطُ جماعةٍ ممَّـن أُنعِمَ عليهـم بالنِّعَـمِ الأخرويَّةِ؛ أعنـي: طائفـةَ المؤمنيـن لا بأعيانِهم[1].

فـإن نظـرَ إلـى البعضيَّـةِ المبهمـةِ المسـتفادةِ مـن إضافـةِ الصـراطِ إليهـم كان كالنكـرةِ، وإن نظـرَ إلى مفهومِه الجنسـيِّ ـ أعني: المنعَـمَ عليهـم ـ كان معرفةً، فهنا قـد نظـرَ إلـى الأولِ، فعوملَ معاملـةَ النكرةِ، وجعـلَ ﴿غَيۡرِ﴾ صفةً له مـع كونِه نكرةً؛ لتوغُّلِـه في الإبهـامِ[2].

---

(١) قال الألوسي: لا صحة لإرادة جنس المنعم عليهم من حيث هو؛ إذ لا صراط له ولا غرض يتعلق بطلب صراط من أنعم عليهم على سبيل الاستغراق سواء أريد استغراق الأفراد والجماعات أو المجموع من حيث المجموع؛ فالمطلوب صراط جماعة ممن أنعم عليهم بالنعم الأخروية؛ أعني: طائفة من المؤمنين لا بأعيانها، فإن نظر إلى البعضية المبهمة المستفادة من إضافة الصراط إليهم كان كالنكرة، وإن نظر إلى مفهومه الجنسي؛أعني: المنعم عليهم كان معرفة، قاله العلامة الساليكوتي وغيره، ولا يخلو عن دغدغة أو يقال: وهو المعول عليه عند من يعول عليه أن ﴿غَيۡرِ﴾ هنا معرفة لأن المحققين من علماء العربية قالوا: إنها قد تتعرف بالإضافة وذلك إذا وقعت بين متضادين معرفتين نحو عليك بالحركة غير السكون. انظر: «روح المعاني» (١/ ٩٧).

(٢) قال الألوسي: وعن سيبويه أنها صفة ﴿ٱلَّذِينَ﴾ مبينة أو مقيدة، ولا يرد أن ﴿غَيۡرِ﴾ من الأسماء المتوغلة في الإبهام، فلا تتعرف بالإضافة فلا توصف بها المعرفة بل ولا تبدل منها على المشهور، لأنا نقول: الموصوف هنا معنى كالنكرة، فيصح أن يوصف بها وذلك لأن الموصول بعد اعتبار تعريفه بالصلة يكون كالمعرف باللام في استعمالاته، فإذا استعمل في بعض ما اتصف بالصلة كان كالمعرف باللام للعهد الذهني، فكما أن المعرف المذكور لكون التعريف فيه للجنس يكون معرفة بالنظر إلى مدلوله، وفي حكم النكرة بالنظر إلى قرينة البعضية المبهمة ولذا يعامل به معاملتهما، كذلك الموصول المذكور بالنظر إلى التعيين الجنسي المستفاد من مفهوم الصلة معرفة وبالنظر إلى البعضية المستفادة من خارج كالنكرة فيعامل به معاملتهما. انظر: «روح المعاني» (١/ ٩٧).

وبهـذا التقريـرِ اندفـعَ مـا قيـل: إنَّـه قـد سـبقَ أنَّ المـرادَ بالموصـول ـ أعنـي: ﴿ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾ ـ هـم المؤمنـون مطلقاً، أو الأنبياءُ، أو أصحابُ موسـى وعيسـى عليهما السـلام قبلَ النسـخِ والتحريفِ، فهـو على الأخيرين عهـدٌ خارجيٌّ تقديريٌّ، فيكـونُ معيَّنـاً، وعلـى الأولِ مسـتغرقٌ للـكلِّ، وهـو أيضـاً أمـرٌ معيَّـنٌ لا تعـدُّدَ فيـه أصـلاً، فليس هنـاك معنىً لا تعييـنَ فيه.

ووجهُ الاندفاعِ: أنَّ المرادَ طائفةٌ من المؤمنين لا بأعيانِهم.

فإن قيل: إنَّ إرادةَ طائفةٍ منهم لا بأعيانهم لا يناسبُ جعلَ طريقتِهم مشهوداً عليها بالاستقامةِ، علَماً فيها.

فالجوابُ: أنَّ المرادَ بـ (طائفةٍ منهم لا بأعيانهم) طائفةٌ غيرُ معيَّنةٍ من الطوائفِ الثلاثِ المذكورةِ؛ أعني: المؤمنين مطلقاً، أو الأنبياءَ، أو أصحابَ موسى وعيسى عليهما السلام، فإنَّ كلَّ واحدٍ من تلك الطوائفِ وإن كان متعيِّناً، لكنْ لا يتعيَّنْ حملُ الموصولِ على واحدٍ معيَّنٍ منها؛ لانتفاءِ قرينةٍ ظاهرةٍ في الآيةِ على ذلك، بل يحتملُ أن يحملَ على كلٍّ منها على سبيلِ البدَلِ، وعلى غيرِها أيضاً، فمن هذا الوجهِ يعرضُ له الإبهامُ، ويصيرُ بمنزلةِ ما أريدَ به فردٌ لا بعينِه؛ إذ ليس المرادُ بـ (فرد لا بعينِه) ما لا تعيُّنَ له في نفسِ الأمرِ، بل أريدَ به أحدُ الأفرادِ المعيَّنةِ أيًّا ما كانت، وإطلاقُ (لا بعينه) عليه باعتبارِ أنَّ الغرضَ لا يتعلَّقُ بتعيينِه، والكلامُ خالٍ عن الدلالةِ على ذلك، فليتأمَّل.

قوله: (كالمُحلَّى باللامِ)؛ أي: كما أُجرِيَ المُحلَّى باللامِ الذي أصلُه التعيينُ مُجرَى النكرةِ؛ لقصدِ عدمِ التعيينِ.

قوله: (في قوله[1]**: ولقد أَمُرُّ على اللَّئيمِ يسُبُّني)** وصفَ نفسَه بالأَناةِ والوقارِ، ولم يُرِدْ بـ (اللئيمِ) الحقيقةَ من حيثُ هي؛ إذ لا يناسبُه المرورُ، ولا جميعَ الأفرادِ؛ إذ لا مرورَ عليه، ولا المعهودَ المعيَّنَ؛ لقصورِه عن إفادةِ ما هو المقصودُ من التمدُّحِ بالأناة والوقارِ في مواضعَ يطيشُ فيها أولو الأحلامِ السَّخيفةِ، ولا يثبتُ إلا أربابُ العزائمِ الكاملةِ، بل المرادُ الحقيقةُ باعتبار وجودِها في ضمنِ فردٍ لا بعينِه؛ أي: على لئيمٍ من اللِّئامِ.

ثم جملةُ (يسبُّني) صفةٌ، لا حالٌ؛ لأنَّه يصفُ نفسَه بأنَّ الحلمَ عادتُه المستمرَّةُ، لا بأنَّ الحلمَ وقعَ منه في حالٍ.

وآخره: فمضَيتُ ثُمَّتَ قلتُ لا يَعنِينِي؛ أي: أمضي ثم أقولُ، عبَّرَ بالماضي؛ للدلالةِ على تحقُّقِ الوقوعِ، و(ثُمَّتَ) بالتاء مختصَّةٌ بعطف الجملِ، وهي هاهنا للتراخي في الرتبةِ؛ أي: ترقَّيتُ من عدم المجازاةِ إلى مرتبةٍ أعلى، وقلت: لا يعنيني بذلك السَّبِّ، كأنَّه ينسى نفسَه في تلك الحالةِ، ويصوِّرُها بصورةٍ أخرى تكرُّماً.

قوله: (وقولِهم: إنِّي لأمرُّ على الرجلِ مثلِكَ فيكرِمُني) تمثيلٌ آخرُ لإجراءِ المعرَّفِ باللامِ مُجرَى النكرةِ؛ لقيامِ المانعِ عن التعريفِ في كلمةِ (مِثْل) أيضاً؛ لتوغُّلِها في الإبهامِ كـ (غير)، فالمقصودُ بـ (الرجلِ) هو فردٌ ما لا بعينِه؛ إذ لا قرينةَ على العهدِ الخارجيِّ، ولا يتصوَّرُ المرورُ على الأفرادِ، ولا على الحقيقةِ من حيثُ هي، فتعيَّنَ العهدُ الذهنيُّ.

وهذا زيادةٌ على «الكشاف»، أوردَها؛ لكونِها في المثاليَّةِ أظهرَ؛ لعدمِ

---

(١) البيت أنشده سيبويه في «الكتاب» (٣/ ٢٤) لرجل من بني سلول مولَّد، والأصمعي في «الأصمعيات» (ص: ١٢٦)، ونسبه لشمر بن عمرو الحنفي أحد شعراء الجاهلية.

احتمـالِ الحاليَّـةِ، بخـلاف الأولِ، فإنَّـه ليـس نصًّـا في الوصـفِ؛ لاحتمـالِ الحاليَّة ولـو مرجوحـاً، وكـونِ هـذا المثـالِ أنسـبَ بالآيـةِ فـي كـونِ الموصـوفِ والصفـةِ معرفتيـن صـورةً، ونكرتيـن معنـىً.

قوله: (**أو جعلُ ﴿غَيۡرِ﴾ معرفةً... إلى آخره**) إشارةٌ إلى التأويلِ الثاني، يعني أنَّ منشأَ توغُّلِه في الإبهامِ، والمانعَ من عدمِ تعرُّفِه بالإضافةِ إلى المعرفةِ تعدُّدُ ما يغايرُ المضافَ إليه، ولا تعدُّدَ هنا؛ لأنَّه أضيفَ إلى ما له ضدٌّ واحدٌ، فينساقُ الذِّهنُ من غيره إلى ذلك الضدِّ الواحدِ، فإنَّ للمغضوبِ عليهم والضالين ضِدًّا واحداً، وهو المُنعَمُ عليهم، فتعيَّنَ بالإرادة من قوله: ﴿غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ﴾... إلى آخره.

قوله: (تعيُّنَ الحركةِ من غيرِ السُّكونِ)؛ أي: مثلَ تعيُّنِ الحركةِ للإرادة من قولِنا: (غير السكون)؛ أي: فلذا يوصفُ به الحركةُ، ويقال: عليكَ بالحركةِ غيرِ السكونِ، وتُعرَّفُ به أيضاً، فيقال: الحركةُ غيرُ السُّكونِ.

وفي بعض النسخ: (تعيُّنَ الحركةِ بغيرِ السكونِ)، ومآلُ النسختين واحدٌ، وهو أنَّ للسكونِ ضدًّا واحداً هو الحركةُ، فلا ينساقُ الذِّهنُ من غيرِ السُّكونِ إلا إليه؛ إذ المتبادِرُ إلى الذِّهنِ من غير الشيءِ ضدُّه؛ لأنَّه المغايرُ للشيءِ حقيقةً.

ولمَّا كانت المخالفةُ أعمَّ من التضادِّ، وكان مناطُ حصولِ التعيُّنِ هو التضادَّ عدلَ المصنفُ عن لفظِ الخلافِ المذكورِ في «الكشاف» حيثُ قال: (ولأنَّ المغضوبَ عليهم والضالِّين خلافُ المُنعَمِ عليهم)[1]، فأوردَ لفظَ (الضدِّ) بدلَه.

ثم الفرقُ بين التأويلين من حيثُ المعنى: أنَّه على التأويلِ الأولِ يحملُ المغضوب عليهم والضالين على اليهودِ والنصارى؛ ليبقى (غير) على إبهامِه نكرةً مثلَ موصوفِه،

---

(١) انظر: «الكشاف» للزمخشري (١/ ١٧).

فيظهرُ التشبيهُ بـ (اللئيمِ يسبُّني)، وعلى الثاني يحملان على مطلقِ المغضوبِ عليهم والضالِّين؛ ليكونَ المضافُ إليه ممَّا له ضدٌّ واحدٌ، وهو المُنعَمُ عليهم.

وبهذا يندفعُ ما أُورِدَ هاهنا: من أنَّ جعلَ (غير) معرفةً بالإضافةِ إلى ما له ضدٌّ واحدٌ يستلزمُ أنْ لا يكونَ الوجهُ الثاني تأويلاً؛ لأنَّه يكونُ حينئذٍ معرفةً حقيقةً، لا تأويلاً، ولا الوجهُ الأولُ تأويلاً صحيحاً؛ لأنَّه على تقديرِ كونِ لفظِ (غير) معرفةً قطعاً لا يكونُ كقوله:

ولقـــد أمـــرُّ علـــى اللَّئيـــمِ يسُـــبُّني

ووجهُ الاندفاعِ: هو أنَّ كونَه من قَبيل ما أضيفَ إلى ضدٍّ واحدٍ ليس بمتعيِّنٍ، فإنْ حُمِلَ المضافُ إليه على مطلقِ المغضوبِ عليهم كان من ذلك القَبيل، وصار معرفةً قطعاً، فلا يتمشَّى الوجهُ الأولُ، وإن حمل على اليهود والنصارى لم يكنْ من ذلك القَبيل، بل يبقى على نكارته الأصليَّة، فيكونُ من قَبيل (اللَّئيمِ يسُبُّني)، ولمَّا كان مدارُ الوجهين أحدَ الحملين، ولم يتعيَّنْ شيءٌ منهما صار كلٌّ من الوجهين تأويلاً صحيحاً.

وهاهنا بحثٌ عميقٌ أورده ابنُ الكمال، وردَّه بعضُ الصدور، فلا نطوِّلُ الكلامَ بإيرادِ ذلك، ومَن أرادَ الاطِّلاع فليراجع إلى ما هنالك.

قوله: (وعن ابنِ كثيرٍ نصبُه على الحالِ... إلى آخره)؛ أي: روي عن ابن كثيرٍ نصبُ (غيرَ) على أنْ يكونَ حالاً[1] من الضميرِ المجرورِ في ﴿عَلَيۡهِمۡ﴾ في ﴿أَنۡعَمۡتَ

---

(١) قال الطبري: قد يجوز نصب (غير) في ﴿غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ﴾، وإن كنتُ للقراءة بها كارهًا لشذوذها عن قراءة القُرّاء، وإنَّ ما شذ من القراءات عما جاءت به الأمة نقلاً ظاهراً مستفيضاً، فرأيٌ للحق مخالف، وعن سبيل الله وسبيل رسوله ﷺ وسبيل المسلمين مُتجانفٌ. انظر: «جامع البيان» (١/ ١٨٢). =

عَلَيۡهِمۡ﴾، فبقيَ حينئذٍ لفظُ (غير) على نكارته الأصليَّة؛ لأنَّ شرطَ الحالِ أن تكونَ نكرةً.

وقال في «الكشاف»: وهي قراءةُ رسولِ اللهِ ﷺ[1].

والمصنفُ سكتَ عن هذا؛ لأنَّه أوردَ عليه: أنَّ جميعَ القراءاتِ قراءتُه ﷺ، حتَّى إنَّ شرَّاح «الكشاف» خاضوا في توجيه عبارته:

فقال القطبُ، وتبِعَه الطِّيبيُّ: أي عادتُه قبلَ العَرضةِ الأخيرةِ، وإلا فكلُّ القراءاتِ قراءتُه ﷺ[2].

وقال صاحبُ «الكشف»: كلُّ واحدٍ من السَّبعِ المتواترةِ نسبَ إلى واحدٍ من الأئمَّةِ؛ لاشتهارِه بها، وتفرُّدِه فيها بأحكامٍ خاصَّةٍ في الأداء، وأمَّا غيرُها فإذا ظهرَ فيها أمرُ الروايةِ ولم يشتهر بها نُسِبَ إلى النبيِّ ﷺ، ولا يلزمُ من ذلك اعتيادُه بها.

= وقال السمين الحلبي: قيل: إنَّ نَصْبَ «غيرَ» بإضمار أعني، ويُحكى عن الخليل، وقدَّر بعضُهم بعد «غير» محذوفاً، قال: التقديرُ: غيرَ صراطِ المغضوبِ، وأَطْلَقَ هذا التقديرَ، فلم يقيِّدْه بجرِّ «غير» ولا نصبِه، ولا يتأتَّى إلا مع نصبها، وتكون صفةً لقوله: ﴿ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾، وهذا ضعيفٌ، لأنه متى اجتمع البدلُ والوصفُ قُدِّم الوصفُ، فالأولى أن يكون صفةً لـ ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ﴾، ويجوز أن تكونَ بدلاً من ﴿ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾ أو من ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ﴾ إلا أنه يلزم منه تكرارُ البدل، وفي جوازِه نظرٌ، وليس في المسألة نقلٌ، إلا إنهم قد ذكروا ذلك في بدلِ البَداء خاصة، أو حالاً من (الصراط) الأول أو الثاني... واعلم أنه حيث جَعَلْنَا (غير) صفةً فلا بد من القول بتعريف (غير)، أو بإبهامِ الموصوف وجريانه مَجْرى النكرةِ، كما تقدَّم تقريرُ ذلك في القراءة بجرِّ (غير).

انظر: «الدر المصون في علوم الكتاب المكنون (١/ ٧٤). وانظر أيضاً: «إتحاف فضلاء البشر» (١/ ١٦٥)، و«مشكل إعراب القرآن» للقيسي (١/ ٧٢).

(١) انظر: «الكشاف» للزمخشري (١/ ١٧).

(٢) انظر: «فتوح الغيب» للطيبي (١/ ١٣٩).

ورجَّحه السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سِرُّه، وقال: وهذا أَولى[1].

واختصرَه العلَّامةُ التفتازانيُّ، فقال: نُسِبَت إليه ﷺ؛ إذ لم يتواتَرْ بالطريقِ المنسوبِ إلى واحدٍ من القرَّاءِ السبعةِ، وإلا فالكلُّ قراءتُه ﷺ.

قوله: (والعاملُ ﴿أَنْعَمْتَ﴾)؛ أي: العاملُ في الحالِ وذِيْها[2] هو ﴿أَنْعَمْتَ﴾، أمَّا الأولُ فظاهرٌ، وأمَّا الثاني فلأنَّ حرفَ الجرِّ أداةٌ توصلُ معنى الفعلِ إلى مجروره، فالمجرورُ وحدَه منصوبُ المحلِّ بالفعل، فلا يرِدُ أنَّ العاملَ في الحالِ هو الفعلُ، وفي ذي الحالِ هو الجارُّ، فقد اختلفَ عاملُ الحالِ وذِيْها، وذا غيرُ جائزٍ.

وأمَّا ما يقال: إنَّ الجارَّ والمجرورَ في محلِّ النصبِ، أو الرفعِ، فمِن قَبيل المساهلةِ في العبارةِ اتِّكالاً على ما تقرَّرَ من القواعد.

نعم، محلُّ الظرفِ المستقَرِّ متعلِّقٌ بمجموعِه الواقعِ موقعَ عاملِه، فإنَّ الخبرَ مثَلاً هو مجموعُ (في الدار)، لا (الدار) وحدَها، إلا أنَّ كلامَنا في النصب أو الرفع الذي أوجبَه معنى الفعلِ الذي أوصلَه الجارُّ إلى ما بعدَه، فإنَّه للمجرورِ وحدَه، كذا حقَّقه السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سِرُّه[3]، وتكميلُ الكلامِ في ذلك المقامِ في «شرح الكافية» للمحقِّق الرضيِّ[4].

قوله: (أو بإضمار أعني) عطفٌ بحسَبِ المعنى على الحال؛ أي: النصبُ المرويُّ عن ابنِ كثيرٍ إمَّا لكونه حالاً، أو لكونه مفعولاً لفعلٍ مضمَرٍ وهو

(١) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٧١).

(٢) انظر: «الكليات» (ص: ١٠٤٩).

(٣) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٧١).

(٤) انظر: «شرح الرضي على الكافية» (٢/ ٢٣).

(أعنـي)، فيكـونُ مـا بعـدَ (أعنـي) تفسـيراً لما قبلَـه، فيجـبُ أن يكـونَ مسـاوياً لما قبلَـه، أو أخـصَّ؛ لامتناعِ تفسـيرِ أحـدِ المتباينين بالآخرِ، وتفسـيرِ الأخـصِّ بالأعمِّ.

فـإن كان المـرادُ بمـا بعدَه الذيـن لا غضبَ عليهم أصـلاً، وبما قبلَـه المؤمنون الكاملـون فـي الإيمـان، أو كان المـرادُ به الذين سـلِمُوا مـن العذاب الأبـدِ ولو بعدَ حيـنٍ، وكان المـرادُ ممَّـا قبلَـه مطلـقَ المؤمنيـن كان تفسـيراً بالمُسـاوِي، والمعنى: أعنـي بهم.

وإن أريدَ بما قبلَه مطلقُ المؤمنين، وأريد بالمغضوب عليهم ما لا غضبَ عليهم أصلاً كان تفسيراً بالأخصِّ، وكان المعنى: أعني منهم، فتدبَّر.

قوله: (**أو بالاستثناءِ**)؛ أي بحملِ (غيرَ) على الاستثناءِ، فإنَّ إعرابَه في الاستثناءِ كإعرابِ المستثنى، وهو مخفوضٌ بإضافة (غيرَ) إليه.

ولمَّا كان حملُ (غيرَ) على الاستثناءِ مطلقاً خلافَ أصلِه الذي هو أن يكونَ صفةً كان الأَولى حملَه على الاستثناءِ المتَّصلِ؛ إذ في حملِه على المنقطعِ الذي هو أيضاً خلافُ الأصلِ في الاستثناءِ، بل هو مجازٌ على قولِ صدر الشريعة[1]، يلزمُ ارتكابُ خلافٍ على خلافٍ، ولذلك قال: (إن فُسِّرَ النِّعَمُ بما يعمُّ القَبِيلَينِ[2])؛ أي: المؤمنَ والكافرَ، أو المغضوبَ عليهم والضالين، بأن يرادَ بالنِّعَم مطلقُ النِّعَم دنيويَّةً أو أخرويَّةً، لا الأخرويَّةُ وما يكونُ وسيلةً إليها فقط، ولا الكلُّ، فيتحقَّقُ شرطُ الاستثناءِ المتَّصلِ، وهو دخولُ المستثنى في المستثنى منه بيقينٍ، فاستثناءُ المغضوبِ عليهم

---

(١) انظر: «التوضيح شرح التنقيح» لصدر الشريعة (٢/ ٥٦).

(٢) انظر: «تفسير أبي السعود» (١/ ١٩).

والضالِّين من القَبِيلَين ـ أعني: المؤمنَ والكافرَ ـ أو من المنعَمِ عليهم مطلقاً يكونُ متَّصلاً قطعاً.

قيل: والأَولى تفسيرُ القَبِيلَين بقَبِيلَي المستثنى؛ أعني: المغضوبَ عليهم والضالِّين، لا بقَبِيلَي المنعَمِ عليهم؛ أعني: المؤمنَ والكافرَ، فإنَّه يوهمُ أنَّ الاستثناءَ لإخراجِ الكافرِ، فيلزمُ أن يكونَ الفاسقُ داخلاً في المطلوبين هدايةَ صراطِهم، فليتأمَّل.

فكلمةُ (لا) على هذا التوجيهِ ـ أي: توجيهِ النصبِ بالاستثناءِ ـ مزيدةٌ لمجرَّدِ التأكيدِ، وعلى التوجيهين الأوَّلين (لا) بمعنى: (غير) كما هو رأيُ الكوفيِّين، أو زائدةٌ لتأكيدِ معنى النفيِ كما سيجيءُ إن شاء الله تعالى.

* * *

والغضبُ: ثورانُ النفسِ إرادةَ الانتقامِ، فإن أُسندَ إلى الله تعالى أُريد به المنتهى والغايةُ على ما مرَّ.

قوله: (والغضَبُ: ثوَرانُ النفسِ) بالمثلَّثة، من ثارَ الغبارُ: إذا هاجَ وانتشرَ[1].

وهذا أَولى ممَّا قيل: غلَيانُ دمِ القلبِ لإرادةِ الانتقامِ[2]؛ لأنَّ الغلَيانَ صفةُ الدمِ، والغضبُ من صفاتِ النفسِ، فقد فسَّرُوه بأنَّه كيفيَّةٌ تعرِضُ للنفسِ يتبعُها غلَيانُ دمٍ مُودَعةٌ في أحدِ جنبَي الشكلِ الصنوبريِّ، وحركتُها إلى الخارجِ إرادةُ الانتقامِ.

وفي الحديث: «اتَّقوا الغضَبَ، فإنَّه جمرةٌ في قلبِ ابنِ آدمَ، ألم ترَوا إلى انتفاخِ أودَاجِه، وحمرةِ عينَيه؟»[3].

فالمرادُ بـ (النفس) إمَّا الدمُ، فإنَّه قد يستعملُ بمعنى الدم، يقال: سالَت نفسُه، وفي الحديث: «ما ليس له نفسٌ سائلةٌ فإنَّه لا ينجِّسُ الماءَ إذا مات»[4]، أو النفسُ الناطقةُ.

ولمَّا امتنعَ وصفُه تعالى بحقيقة الغضَبِ كما في الرحمة؛ لكونهما من الأعراض

---

(١) انظر: «المعجم الوسيط» (١/ ١٠٢)، و«تفسير أبي السعود» (١/ ١٩).

(٢) انظر: «التوقيف على مهمات التعاريف» (١/ ٥٠)، و«تاج العروس» (٣/ ٤٨٥).

(٣) رواه الترمذي في «السنن» أبواب الفتن، باب ما جاء ما أخبر النبي ﷺ أصحابه بما هو كائن إلى يوم القيامة (٢١٩١)، دون ذكر الجمرة ـ وحسنه ـ، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٢٥٣٨٤)، واللفظ له، من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٤) رواه أبو عبيد في «الطهور»، باب ذكر ما لا ينجس الماء من الهوام ونحوها من خشاش الأرض الذي لا دم له (١٩٠)، وبنحوه البيهقي في «السنن الكبرى»، كتاب الطهارة، باب ما لا نفس له سائلة إذا مات في الماء القليل (١١٩٤) من حديث إبراهيم النخعي موقوفاً عليه.

النفسانيَّة المستحيلةِ عليه تعالى وجبَ صرفُ الكلامِ عن ظاهره، فلذا قال: (**فإن أسندَ إلى اللهِ تعالى**) كما في قوله تعالى: ﴿وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ﴾ [النساء: ٩٣] (**أُريدَ به المنتهى والغايةُ**) وهو الانتقامُ كما أنَّ المرادَ بالرحمةِ كان التفضُّلَ والإحسان.

قوله: (**على ما مرَّ**)؛ أي: في تفسيرِ ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ من التسميةِ، من أنَّ أسماءَ اللهِ تعالى إنَّما تؤخذُ باعتبار الغاياتِ التي هي أفعالٌ، دون المبادئ التي هي انفعالاتٌ[1].

وقال المولى عصامُ الدِّين: ويمكنُ أن يرادَ مبدأُ الثورانِ، وهو إرادةُ الانتقامِ. انتهى.

وهذا وإن كان الملائمَ لما ذكره في التعريفِ من قوله: (إرادةَ الانتقامِ) إلا أنَّ كلًّا من إرادةِ الانتقامِ وإرادةِ الإنعامِ ليس فعلاً؛ لأنَّ إرادةَ الفعلِ ليست فعلاً، فلا تدخلُ تحتَ تلك الضابطةِ التي ذكرها المصنفُ من أنَّ أسماءَ اللهِ تعالى إنَّما تؤخذُ... إلى آخره.

على أنَّ الوصفَ بالإنعامِ والانتقامِ أشدُّ في الترغيبِ والترهيبِ من الوصفِ بإرادتِهما.

وأمَّا قوله في التعريف: (إرادةَ الانتقامِ) فمعناه أنَّ مبدأَ تلك الكيفيَّةِ العارضةِ المستتبِعةِ لغلَيانِ الدمِ هو إرادةُ الانتقامِ، وانبعاثُ الشَّوقِ والميلِ إليه.

لا يقال: لا حاجةَ هاهنا إلى صرفِ الكلامِ عن ظاهره، وإنَّما يحتاجُ إليه فيما أثبتَ له الغضبُ، وهاهنا نُفِيَ عنه.

لأنَّ نفيَ غضبِ اللهِ عن جمعٍ مخصوصٍ يشعرُ بثبوتِ غضَبِه لجمعٍ آخرَ، ولأنَّ المغضوبَ عليهم معناه الذين غضِبتَ عليهم؛ لأنَّه في مقابلة الذين أنعمتَ عليهم،

---

(١) انظر: «تفسير البيضاوي» (١/ ٢٧).

إلا أنَّه عدلَ عنه إلى صيغةِ المجهولِ؛ لكونِ المقامِ مقامَ طلبِ اللُّطف المنافي لنسبةِ الغضَبِ إليه تعالى، والتصريحِ بها على ما مرَّ.

وأمَّا ما قيل في دفعِ السؤالِ بعدمِ الاحتياجِ: إنَّه يلزمُ أنْ لا يكونَ المنفيَّاتُ في المجازاتِ كما في (ما أنبتَ الربيعُ البقلَ)، و(ما بنى الأميرُ المدينةَ) منها، ولم يذهب إليه أحدٌ.

ففيه أنَّ كونَ المنفيَّاتِ في المجازاتِ منها؛ لكونِ إثباتاتِها منها، فإنَّ معنى الإسنادِ المجازيِّ في النفي أنَّه لو اعتُبِرَ الكلامُ مجرَّداً عن النفي، وأُدِّيَ بصورةِ الإثباتِ كان مجازاً كما صرَّحَ به في «شرح التلخيص»[1].

ثم إنَّ صاحبَ «الكشاف» قد جوَّزَ أن يكونَ إسنادُ الغضَبِ إليه تعالى من قَبيلِ الاستعارةِ التمثيليَّةِ بأنْ يشبِّهَ حالَ اللهِ تعالى معَ العُصاةِ في عصيانِهم إياه، وإرادتِه الانتقامَ منهم، وإنزالَ العقوبةِ بهم بحالِ الملِكِ إذا غضِبَ على مَن عصاه، فأراد أن ينتقمَ منهم[2].

وطواه المصنفُ؛ لعدمِ جرَيانه في جميعِ ما أُسنِدَ إليه تعالى ممَّا يجبُ صرفُه عن الظاهرِ، ولاستدعائه اعتبارَ التركيبِ في ثلاثةِ مواضعَ؛ لكونِ كلٍّ من الطرفين ووجهِ الشَّبَهِ في الاستعارةِ التمثيليَّةِ هيئةً مُنتزَعةً من أمورٍ متعدِّدةٍ على ما صرَّحَ به أهلُ البيانِ.

* * *

---

(١) انظر: «المختصر شرح تلخيص المفتاح» للتفتازاني (١/ ٢٣١).

(٢) انظر: «الكشاف» للزمخشري (١/ ١٧).

و﴿عَلَيۡهِمۡ﴾ في محل الرفع لأنه نائبٌ منابَ الفاعلِ بخلافِ الأولِ.

قوله: (و﴿عَلَيۡهِمۡ﴾ في محلِّ الرفعِ) الضميرُ المجرورُ فيه؛ لأنَّ المرفوعَ المحلِّ هو المجرورُ وحدَه، لا مجموعُ الجارِّ والمجرورِ؛ لما سبقَ، ففيه مسامحةٌ، فلا يردُ أنَّ المجموعَ ليس باسمٍ، والإسنادُ إليه من خواصِّه.

ويمكنُ أن يقال: لعلَّه اختار ما ذكرَه أبو عليٍّ في «الحجَّة» من تعلُّقِ الجارِّ بالجانبين، فإنَّ حرفَ الجرِّ من حيثُ إيصالُه الفعلَ بمنزلةِ جزءٍ من الفعل كالهمزةِ في (أَذهَبْتُ)، ومن حيثُ إنَّه عُطِفَ عليه بالنصبِ في (مرَرتُ بزيدٍ وعمراً) لكونِ موضعِ المجموعِ من الجارِّ والمجرورِ نصباً[1].

ولا يجوزُ أن يكونَ العطفُ على المجرورِ خاصَّةً؛ لأنَّ الإعرابَ المحليَّ إنَّما يُستعمَلُ فيما لم يكنْ له إعرابٌ لفظيٌّ، والمجرورُ ليس كذلك، بخلاف الجارِّ والمجرورِ.

ولكن في «مغني اللبيب»: أنَّ للعطفِ على المحلِّ عندَ المحقِّقين شروطاً:

أحدها: إمكانُ ظهورِ ذلك المحلِّ في الفصيحِ، ألا ترى أنَّه يجوزُ في (ليس زيدٌ بقائم) و(ما جاءني من امرأةٍ) أن يسقطَ الباءُ فينصبَ، و(مِن) فترفعَ، وعلى هذا فلا يجوزُ مررتُ بزيدٍ وعمراً، خلافاً لابن جنِّي، فإنه يُجوِّزُ مررتُ زيداً. انتهى[2].

---

(١) انظر: «الحجة للقراء السبعة» لأبي علي الفارسي (١/ ١٥٧).

(٢) وبقية الشروط هي: الثاني: أن يكون الموضعُ بحق الأصالة، فلا يجوز: هذا ضاربٌ زيداً وأخيه. والثالث: وجودُ المحرزِ؛ أي: الطالبِ لذلك المحلِّ. انظر: «الخصائص» لابن جني (١/ ١٠٧)، و«مغني اللبيب» لابن هشام (١/ ٦١٦).

قوله: (لأنَّه نائبٌ منابَ الفاعلِ) إشارةٌ إلى أنَّ مفعولَ ما لم يُسمَّ فاعلُه ليس بفاعلٍ، بل هو قائمٌ مقامَ الفاعلِ، وهو مختارُ ابن الحاجب وسائر المحقِّقين[1].

وأمَّا المختارُ عندَ صاحب «الكشاف» فهو أنَّه فاعلٌ، وهو من مذهبِ عبد القاهر، ولهذا أطلقَ في «المفصَّل» تعريفَ الفاعلِ عن قيدِ (على جهةِ قيامِه به)[2]، وصرَّحَ به في «الكشاف» هاهنا أيضاً حيثُ قال: (ومحلُّ الثانيةِ الرفعُ على الفاعليَّةِ)[3].

فالمصنفُ عدلَ عنه تنبيهاً على أنَّ المختارَ عنده ما ذهبَ إليه ابنُ الحاجب، وهو المناسبُ لتسميتِه بمفعولِ ما لم يسمَّ فاعلُه.

قوله: (بخلافِ الأولِ)؛ أي: الذي في ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾، والمرادُ به أيضاً المجرورُ وحدَه، فإنَّه منصوبُ المحلِّ على أنَّه مفعولُ ﴿أَنْعَمْتَ﴾.

***

---

(١) انظر: «الكافية» لابن الحاجب (ص: ١٥).

(٢) انظر: «المقتصد شرح الإيضاح» لعبد القاهر الجرجاني (١/ ٣٢٧، ٣٤٦)، و«المفصل» للزمخشري (ص: ٣٨).

(٣) انظر: «الكشاف» للزمخشري (١/ ١٧).

و﴿لَا﴾ مزيدةٌ لتأكيدِ ما في ﴿غَيْرِ﴾ من معنى النفي، فكأنه قال: لا المغضوبِ عليهم ولا الضالينَ، ولذلك جاز: أنا زيداً غيرُ ضاربٍ، كما جازَ أنا زيداً لا ضاربٌ، وإن امتنعَ أنا زيداً مثلُ ضاربٍ.

قوله: (و﴿لَا﴾ مزيدةٌ لتأكيدِ ما في ﴿غَيْرِ﴾ من معنى النفي)؛ لأنَّ غيراً وإن كان في الأصلِ بمعنى المغايرِ إلا أنَّه يستلزمُ نفيَ المضافِ إليه عن موصوفِه، فتارةً يستعملُ بمعنى المغايرِ نحو: جاءَني غيرُ زيدٍ، وتارةً بمعنى النفي كما في: إنَّ زيداً غيرُ ضاربٍ، وهنا كذلك؛ لأنَّ المقصودَ سلامتُهم عن الغضب والضلالِ، لا مغايرتُهم بالموصوفين بهما على ما مرَّ.

ثم إنَّ هذا القولَ إشارةٌ إلى أنَّ (لا) هذه ليست بعاطفةٍ؛ لانتفاءِ شرطِ كونِها عاطفةً، فإنَّ لكلمةِ (لا) العاطفةِ شروطاً:

أحدها: أن يتقدَّمَها إثباتٌ نحو: جاءَني زيدٌ لا عمرٌو، أو أمرٌ نحو اضرِبْ زيداً لا عَمْراً.

الثاني: أن لا يقترنَ بعاطفٍ، فإذا قلت: ما جاء زيدٌ ولا عمرٌو فالعاطفُ الواوُ، و(لا) تأكيدٌ للنفي، وفي هذا المثالِ مانعٌ آخرُ من العطفِ بـ (لا)، وهو تقدُّمُ النفيِ، وقد اجتمعا أيضاً في ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾، كذا في «المغني»[1].

وفيه أيضاً دفعٌ لما يقال: إنَّ كلمةَ (لا) لا تزادُ مع الواوِ إلا بعدَ النفي.

---

(١) والشرط الثالث: أن يتعاند متعاطفاها، فلا يجوز (جاءني رجل لا زيد)؛ لأنه يصدق على زيد اسم الرجل، بخلاف جاءني رجل لا امرأة. انظر: «مغني اللبيب» لابن هشام (١/ ٣١٨).

قال ابنُ الحاجب في «الكافية»: و(لا) تزادُ مع الواو بعدَ النفي[1].

وهاهنا لم يوجد النفيُ، وحاصلُ الدفعِ: أنَّ النفيَ أعمُّ من أن يكونَ لفظاً نحو: ما جاءني زيدٌ ولا عمرٌو، أو معنىً نحو: ﴿غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾.

ثم إنَّ فائدةَ تأكيدِ النفي هي الدلالةُ على انسحابِ النفي على كلِّ واحدٍ من المعطوفِ والمعطوفِ عليه، ودفعُ توهُّمِ أنَّ المنفيَّ هو المجموعُ من حيثُ هو مجموعٌ.

وما قيل: من أنَّه يجوزُ أن يكونَ فائدةُ زيادةِ كلمة (لا) بعدَ الواوِ هاهنا دفعَ أن يتوهَّمَ في أوَّلِ الوَهْلةِ أنَّه معطوفٌ على الموصولِ؛ يعني: لو قيل: (والضالِّين) لتُوهِّمَ أوَّلَ الوَهْلةِ أنَّه معطوفٌ على ﴿ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾، وأنَّ المعنى: اهدِنا صراطَ المنعَمِ عليهم وصراطَ الضالِّين.

ففيه أنَّه لا يذهبُ إليه وهمُ أحدٍ لا أوَّلَ وَهْلةٍ، ولا في السُّكْرِ، ولا في البِرْسامِ، والله أعلم بحقيقة المرام.

قوله: (فكأنَّه قال: لا المغضوبِ عليهم، ولا الضالِّين) تحقيقٌ لتضمُّنِ (غير) معنى النفي، وتصويرٌ له.

قال السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سِرُّه: لا يقالُ: كلمةُ (لا) في قوله: (لا المغضوبِ عليهم) ليست عاطفةً؛ إذ لم يرِدْ اهدِنا صراطَ الذين أنعمتَ عليهم لا صراطَ المغضوبِ عليهم، بل أريدَ وصفُ المنعَمِ عليهم بمغايرةِ المغضوبِ عليهم، فلا وجهَ لها سوى أن يكونَ بمعنى: (غير)، فلا فائدةَ حينئذٍ لتبديلِ (غير) بـ(لا) في تصوير معنى النفي وتحقيقِه.

---

(١) وتمام عبارته: و(لا) مع الواو بعد النفي، وبعد (أن) المصدرية، وقلَّت قبل أُقسِمُ، وشذَّت مع المضاف. انظر: «الكافية» لابن الحاجب (ص: ٥٤).

لأنَّا نقول: لفظةُ (لا) في أصلها موضوعةٌ للنفي، واشتهرَت بهذا المعنى كأنَّها علَمٌ له، فهي وإن جُعِلَت بمعنى (غير) أظهرُ دلالةً على النفي، وأرسخُ قدَماً فيه[١].

قوله: (ولذلك)؛ أي: لوجودِ معنى النفي في (غير) جاز: (أنا زيداً غيرُ ضاربٍ) كما جاز: (أنا زيداً لا ضاربٌ)؛ وذلك لأنَّه لمَّا كان بمعنى النفي كانت الإضافةُ كالعدمِ، فيجوز عملُ ما أضيفَ إليه (غير) فيما قبلَه، ولولا ذلك لَمَا جاز؛ لامتناعِ تقديمِ ما في حيِّزِ المضافِ إليه على المضافِ؛ لأنَّ المعمولَ لا يقعُ إلا حيثُ يصحُّ وقوعُ عاملِه فيه.

وتلخيصُ الكلام في ذلك المقام: أنَّ (غيراً) وُضِعَت للمغايرةِ، فهي مستلزمةٌ للنفي، فتارةً يرادُ بها إثباتُ المغايرةِ كما في الآيةِ، فيكونُ إثباتاً في حكمِ النفي؛ لتضمُّنِه إياه، فيجوزُ تأكيدُه بـ (لا)، وأخرى يرادُ بها النفيُ كقولك: أنا زيداً غيرُ ضاربٍ؛ أي: لستُ ضارباً له، لا أنِّي مغايرٌ لشخصٍ ضاربٍ له، فيكون نفياً صريحاً، والإضافةُ بمنزلةِ العدمِ في المعنى، فيجوزُ تقديمُ المعمولِ أيضاً، كذا حقَّقه السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سِرُّه[٢].

ثم إنَّ المصنفَ قاس جوازَ تقديمِ المعمولِ في (غير) على جوازِ التقديمِ في صورةِ (لا) بقوله: (كما جاز أنا زيداً لا ضاربٌ)؛ لعدم إضافةِ (لا) إلى ما بعدَه؛ لكونه حرفاً.

وما نقلَ عن السَّخاويِّ: من أنَّ (لا) في مثل قولك: (أنا لا ضاربٌ زيداً) اسمٌ بمعنى (غير) إلا أنَّه لمَّا كان على صورةِ الحرفِ أُجرِيَ إعرابُه على ما بعدَه كما في (إلا)، فوجبَ أن يمتنعَ تقديمُ المعمولِ فيه أيضاً؛ ففيه أنَّهم صرَّحوا بأنَّ

---

(١) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٧٣).

(٢) المصدر السابق، الموضع نفسه.

حـرفَ السَّـلْبِ في القضايا المعدولـةِ المحمولِ جزءٌ من المحمـولِ تحصيلاً لمفهومٍ عدَمـيٍّ، فـلا يكونُ اسـماً، على أنَّ صـورةَ الحرفيَّة المقتضيـةِ لانتفاءِ الإضافـةِ المانعةِ مـن التقديمِ يكفـي في جـواز التقديمِ.

قال السيِّد السَّنَد قُدِّسَ سِرُّه: لا يقال: هناك مانعٌ آخرُ، وهو أنَّ ما في حيِّزِ النفي يمتنعُ أن يتقدَّمَ عليه.

لأنَّا نقولُ: إنَّما يمتنعُ ذلك إذا كان النفيُ بـ (ما) و(إنْ)، فإنَّهما لمَّا دخلا على الاسمِ والفعلِ أشبَهَا الاستفهامَ، فلم يجُزْ تقديمُ ما في حيِّزِهما عليهما، بخلاف (لم) و(لن)، فإنَّهما اختصَّا بالفعلِ، وعمِلا فيه، فصارا كالجزءِ منه، فجاز أن يعملَ ما بعدَهما فيما قبلَهما.

وأمَّـا (لا) فإنَّمـا جـاز التقديـمُ معهـا وإن دخلَـت علـى القَبِيلَين؛ لأنَّهـا حرفٌ يتصـرَّفُ فيـه حيـثُ أُعمِـلَ ما قبلَهـا فيمـا بعدَها، يقـال: جئتُ بلا شـيءٍ، وأريـدُ أنْ لا تخـرجَ، فجـاز أيضـاً إعمالُ مـا بعدَها فيمـا قبلَها، بخـلاف (ما) فإنَّـه لا يتخطَّاها العامـلُ عنـد البصريِّيـن، وأمَّا الكوفيُّـون فيجوِّزون تقديـمَ ما في حيِّزِهـا عليها أيضاً قياسـاً علـى أخواتها(١).

قولـه: (وإن امتنـعَ أنـا زيـداً مثـلُ ضـاربٍ)؛ أي: وإن لـم يجُـزْ ذلـك التقديمُ في لفـظ (مثل) مع مشـاركته للفظِ (غيـر) في كونِهما من الأسـماءِ المتوغِّلة فـي الإبهامِ؛ لأنَّ الإضافـةَ ليسـت في حكـم العدم.

***

---

(١) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٧٣)، و«حاشية القونوي على تفسير البيضاوي» (١/ ٢٨١).

وقرئ: (وَغَيْرِ الضالين)، والضلالُ: العدولُ عن الصِّراطِ السَّويِّ عمداً أو خطأً، وله عرضٌ عريضٌ، والتفاوتُ ما بين أدناه وأقصاه كثيرٌ.

قوله: (وقرئ: وغيرِ الضالِّين)؛ أي: قرئ بتبديل (لا) بـ (غير)، وحملَه صاحبُ «القاموس» على أنَّه على وجهِ التفسيرِ، وكأنَّه لهذا لم ينسُبْه المصنفُ إلى عمرَ[1] وعليٍّ رضي الله عنهما كما نسبَه إليهما في «الكشاف»[2]، وكذا السَّجاوَنْديُّ.

قوله: (والضَّلالُ: العُدُولُ عن الصِّراطِ السَّويِّ) وفي بعض النسخ: (عن الطريقِ السويِّ)، والمرادُ بالعُدَول عنه: تركُ سلوكِه بأنْ لا يسلكَه أصلاً، أو يخرجَ عنه بعدَ أن سلكَه، سواءٌ كان هذا التركُ **(عَمْداً)** بأن عرفَ الطريقَ السويَّ ولم يسلُكْه عِناداً واستكباراً، أو خرجَ عنه بعدَ أن سلكَه كذلك عِناداً وعُلوًّا، أو لم يعرفه بأنْ قعدَ عن الطلبِ عَمْداً وتهاوُناً، أو كان **(خطأً)** بأن طلبَ الطريقَ السويَّ فأخطأَ في الجهةِ، فلم يجِدْه، أو وجدَه وسلَكَ فيه فتركَ التثبيتَ فيه، ولم يتحفَّظْ، فخرجَ عنه.

وبهذا التحقيقِ اندفعَ ما قيل: الضلالُ فقدانُ الطريقِ السويِّ، سواءٌ سبقَه الوجدانُ أو لا كما في قوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ﴾ [الضحى: ٧]، وإنَّما عدَلْنا عن تفسيره

(١) روي في سنن سعيد بن منصور عن الأعمش، عن إبراهيم، عن الأسود، أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يقرأ: (غير المغضوب عليهم، وغير الضالين). انظر: التفسير من «سنن سعيد بن منصور» (١/ ١٨١).
وأخرج ابن أبي داود عن إبراهيم قال: كان عكرمة والأسود يقرآنها: (صراط من أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم وغير الضالين). انظر: «الدر المنثور» (١/ ٤١).

(٢) انظر: «الكشاف» للزمخشري (١/ ١٧).

بالعُدول عن الطريقِ السويِّ عَمْداً أو خطأً؛ لأنَّ مَن طلب الطريقَ السويَّ ولم يجِدْه، أو قعدَ عن الطلبِ فهو ضالٌّ ولا عُدولَ ثمَّةَ لا عمداً، ولا خطأً. انتهى.

ووجهُ الاندفاعِ: أنَّك قد عرفتَ أنَّ ما ذكره من الصورتين داخلٌ في تعريف المصنفِ أيضاً، وأمَّا قولُه تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ﴾ [الضحى: ٧] فإن أريدَ به ضلالُه في صِباه في بعضِ شِعابِ مكَّةَ، أو ضلالُه بوادي تِهامةَ عندَ شجر السَّمُرِ، أو ضلالُه في طريقِ الشامِ حينما خرجَ به أبو طالبٍ، فكلٌّ منها مسبوقٌ بالوجدانِ، وإن أريد به ضلالُه عن الشرائعِ والحكمِ والأحكامِ فكونُه ضالًّا منها كونُه غافلاً عنها؛ لعدمِ الاهتداءِ إليها بالعقولِ، وقد صرَّحَ بذلك كلُّ أئمَّة التفسير[1].

قوله: (وله عرضٌ عريضٌ)؛ أي: وللضلالِ عرضٌ واسعٌ، والتركيبُ من قَبيل ظِلٍّ ظَلِيلٍ، وليلٍ أَلْيَلَ، والمرادُ المبالغةُ في طولِه وامتدادِه، والمعنى: أنَّ للضلالِ امتداداً مَدِيداً، ومراتبَ كثيرةً متفاوتةً تفاوتاً فاحشاً.

قوله: (والتفاوتُ ما بينَ أدناه) كارتكابِ المكروهاتِ، وتركِ المستحسنات، بل كتركِ الأَولى **(وأقصاه)** الذي هو الشِّركُ باللهِ ـ العياذُ باللهِ ـ **(كثيرٌ)** بل هو غيرُ متناهٍ.

وبيانُه: أنَّ الطريقَ الموصلَ إلى المطلوبِ هو الاعتدالُ بين طرفَي الإفراطِ والتفريطِ اعتقاداً وعمَلاً وخُلقاً[2]، فهو لا ينقسمُ في الجهتين؛ أي: العرضِ والعمقِ،

---

(١) انظر: «الكشاف» للزمخشري (٤/ ٧٦٨).

(٢) انظر: «تفسير الألوسي» (١/ ٧١) وقال عقبه: وأكد ذلك بقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣].

ولا يمكنُ تعدُّدُه كالخطِّ المستقيمِ الواصلِ بينَ النقطتين، فإنَّه لا يكونُ إلا واحداً، مع أنَّ الخطوطَ الواصلةَ بينَهما عن جنبَيه غيرُ متناهيةٍ، فمراتبُ الإفراطِ والتفريطِ عن جنبَي الاعتدالِ الحقيقيِّ كذلك، إلا أنَّ المراتبَ القريبةَ إلى الوسطِ من الجانبين شبيهةٌ بالوسطِ، وملتبِسَةٌ به كالخطوط القريبةِ إلى الخطِّ الوسطانيِّ المستقيمِ، فإنَّه كلَّما بعُدَ عن الوسطِ زاد اقوساساً، وكلَّما قرُبَ منه يتراءَى مستقيماً، فلكونِ الاعتدال الحقيقيِّ مغموراً بين الأطرافِ المتشابهةِ يشتبهُ الأمرُ على السالكِ، فيظنُّ القريبَ من الوسطِ الاعتداليِّ وسطاً، فيسلكُه، فيضلُّ، ولهذا قال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٥٣].

قال المتألِّهون: الصراطُ الأخرويُّ صورةُ هذا الصراطِ، فلذا كان أحدَّ من السَّيفِ، وأدقَّ من الشعرِ.

* * *

قيـل: ﴿ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ﴾ اليهـود؛ لقولـه تعالـى فيهـم: ﴿مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيۡهِ﴾. و﴿ٱلضَّآلِّينَ﴾ النصـارى؛ لقولـه تعالـى: ﴿قَدۡ ضَلُّواْ مِن قَبۡلُ وَأَضَلُّواْ كَثِيرٗا﴾. وقـد روي مرفوعـاً.

ويتَّجـهُ أن يقـال: المغضـوبُ عليهـم: العصـاةُ، والضاليـنَ: الجاهلونَ بـالله، لأن المُنعَـمَ عليـه مـن وُفِّـقَ للجمـعِ بيـنَ معرفـةِ الحـقِّ لذاتـه والخيرِ للعمـلِ بـه، فـكان المقابِـلُ لـه مَـن اختـلَّ إحـدى قوَّتَيـه العاقلـةِ والعاملـةِ. والمُخِـلُّ بالعمَلِ فاسـقٌ مغضـوبٌ عليه؛ لقولـه تعالى في حقِّ القاتـلِ عَمْداً: ﴿وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ﴾.

والمُخِلُّ بالعِلْمِ جاهلٌ ضالٌّ؛ لقوله: ﴿فَمَاذَا بَعۡدَ ٱلۡحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ﴾.

قوله: (قيل: ﴿ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ﴾ **اليهودُ**) وفي بعض النسخ: (وقيل) بالواو، فيكونُ عطفاً على ما يفهمُ من الكلامِ السابقِ أنَّهما على الإطلاقِ؛ لقوله تعالى: ﴿مَعَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [النساء: ٦٩]، وهم المؤمنون، ولقوله تعالى في حقِّ الكافرين: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ قَدۡ ضَلُّواْ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا﴾ [النساء: ١٦٧]، ولقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا فَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ١٠٦]، فكأنَّه قيل: هم مطلقُ الكفرة.

وقيل: لا، بل المغضوبُ عليهم اليهودُ، والضالُّون النصارى، وكلا الفريقين وإن كان جامعاً للوصفين إلا أنَّه سُمِّيَ كلُّ واحدٍ بما غلبَ عليه، واشتهرَ فيه.

وقال النيسابوريُّ: إنَّما خُصَّ الأولُ بالغضبِ عليهم؛ لأنَّ الغضبَ يلزمُه البعدُ والطردُ، والمفرِّطُ في الشيءِ المعرضُ عنه بعيدٌ من ذلك، وأمَّا المفرِطُ فقد أقبلَ عليه

وتجاوزَ عنه، واليهودُ في حقِّ نبيِّهم في حدِّ التفريطِ، والنصارى في طرفِ الإفراطِ(١).

وقيل: خُصَّ اليهودُ بالغضبِ؛ لأنَّ اليهودَ أشدُّ الناسِ عداوةً للمؤمنين، وأكثرُهم تعدِّياً قولاً وفعلاً، فإنَّهم قتَلُوا الأنبياءَ، وحرَّفوا التوراةَ، واعتدَوا في السبتِ، وقالوا: إنَّ اللهَ فقيرٌ ونحنُ أغنياءُ، ويدُ اللهِ مغلولةٌ، وغيرَ ذلك من أباطيلِهم، فكان التعبيرُ بالغضبِ الذي هو الانتقامُ أحقَّ بهم، وقد كثُرَ وقوعُ الغضبِ عليهم في الدنيا من المسخِ، وضربِ الذِّلَّةِ والمَسكَنةِ، وغيرِ ذلك، والنصارى بالضلالِ؛ لكمال فسادِ عقائدِهم حيثُ قالوا: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣].

قوله: (لقوله تعالى: منهم من لعنه الله وغضب عليه) ليس في القرآن كلمةُ (مِنهم)، فكأنَّ النسخةَ كانت: (لقوله تعالى فيهم)؛ أي: في شأنِهم، فحُرِّفَ إلى (منهم).

والدليلُ على أنَّ هذه الآيةَ نزلَت في شأن اليهودِ: أنَّ آخرَ الآيةِ: ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ﴾ [المائدة: ٦٠]، وقد أجمعوا على أنَّ المسخَ إلى القردةِ والخنازيرِ لم يقَعْ إلا في اليهود.

قوله: (و﴿ٱلضَّآلِّينَ﴾ النصارى؛ لقوله تعالى: ﴿قَدْ ضَلُّواْ مِن قَبْلُ وَأَضَلُّواْ كَثِيرًا﴾) والدليلُ على ذلك: أنَّ ما قبلَ الآيةِ ﴿مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ﴾ [المائدة: ٧٥]، ثم قال تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُواْ فِى دِينِكُمْ غَيْرَ ٱلْحَقِّ﴾ بأن ترفعُوا عيسى من مرتبةِ الرسالةِ إلى مرتبةِ الألوهيَّة ﴿وَلَا تَتَّبِعُوٓاْ أَهْوَآءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّواْ مِن قَبْلُ﴾ وقالوا: عيسى ابنُ اللهِ ﴿وَأَضَلُّواْ﴾ ممَّن شايَعَهم في ذلك ﴿كَثِيرًا﴾ [المائدة: ٧٧].

قوله: (وقد رويَ مرفوعاً)؛ أي: رويَ ذلك القولُ مرفوعاً إلى النبيِّ ﷺ غيرَ

---

(١) انظر: «تفسير النيسابوري» (١/ ١١٢).

موقوفٍ على الصحابيِّ، وهو ما أخرجه الترمذيُّ عن عديٍّ بن حاتمٍ: أنَّ النبيَّ ﷺ قال: «المغضوبُ عليهم: اليهودُ، والضالُّونَ: النَّصارَى»(١).

وفي «مسند الإمام أحمد»: سأل رجلٌ النبيَّ ﷺ، فقال: يا رسولَ اللهِ! مَن هؤلاءِ المغضوبُ عليهم؟ فقال ﷺ: «اليهودُ»، وقال: مَن هؤلاءِ الضالُّون؟ فقال عليه السلام: «النَّصارى»(٢).

ولمَّا كانت الآيتان بظاهرهما لا تدلَّان على المدَّعَى؛ لأنَّ الآيةَ الأولى إنَّما تدلُّ على أنَّ اليهودَ مغضوبٌ عليهم، لا على أنَّ المغضوبَ عليهم هم اليهودُ، والمُدَّعَى هو الثاني دونَ الأولِ، وكذا الآيةُ الثانيةُ إنَّما تدلُّ على أنَّ النصارى ضالُّون، لا أنَّ الضالِّين هم النصارى، وهو المُدَّعَى؛ مرَّضَ صاحبُ «الكشاف» هذا القولَ حيثُ قال: (وقيل: المغضوبُ عليهم اليهودُ... إلى آخره)(٣).

والمصنفُ أيضاً نقلَ القولَ المذكورَ، ولكنْ زاد على «الكشاف» قولَه: (وقد روي هذا مرفوعاً) ردًّا عليه في تضعيفِه؛ أي: كيف يُمرَّضُ القولُ المذكورُ ويُعدُّ ضعيفاً وقد ثبتَ أنَّه حديثٌ مرفوعٌ غيرُ موقوفٍ على الصحابيِّ حتى يكونَ حديثاً ضعيفاً؟

وقال المولى خسرو: والأحسنُ أن يجعلَ من مقولِ (قيل).

وفيه أنَّه لم يهتدِ أنَّ هذا من زياداتِ القاضي على «الكشاف»؛ ردًّا لتضعيفِه،

---

(١) رواه الترمذي في «السنن»، أبواب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ، باب ومن سورة الفاتحة (٢٩٥٣)، وقال: (هذا حديث حسن غريب).

(٢) رواه الإمام أحمد في «المسند» (٥/ ٣٢) من حديث مَن سمع النبيَّ ﷺ، ولا يضر جهالة عين الصحابي.

(٣) انظر: «الكشاف» للزمخشري (١/ ١٧).

وتقويةً لما ضعَّفَه، فكأنَّه لم ينظر إلى «الكشاف» تضعيفَه التفسيرَ الواردَ عن النبيِّ ﷺ وجميعِ الصحابةِ والتابعينِ، واختراعَه تفسيراً برأيِه، وجعلَه إيَّاه المتجهَ.

ثـم قـال: كيـف يجـوزُ العـدولُ عـن الإجمـاعِ والنـصِّ المرفـوعِ إلـى قـولٍ بالـرأي؟. انتهـى.

وغرابتُه لا تخفى، فإنَّ النصَّ المرفوعَ لا يجوزُ حملُه على ظاهرِه الذي هو التقييدُ والتخصيصُ؛ لأنَّه مع كونِه خلافَ الظاهرِ والأصلِ مخالفٌ للآياتِ الناطقةِ بعمومِ الغضبِ والضلالِ لجميعِ الكفَّار، فهو محمولٌ على أنَّه بيانٌ من الشارعِ لما هو الأصلُ في ذلك؛ لشدَّةِ ظهور الغضبِ في اليهودِ، والضلالِ في النصارى، وعلى أنَّ ذكرَهما بطريقِ ضربِ المثَلِ بما هو العمدةُ في ذلك.

وأمَّا تفسيرُه بغيرِ ما فسَّرَ به الشارعُ فهو ممَّا يحتملُه اللفظُ، بل الظاهرُ بالنظرِ إلى ظاهرِ نظمِ القرآنِ، ويناسبُ قولَه: ﴿ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾، فلا يكونُ مخالفاً للنصِّ، وقولاً بالرأي، ولذا قال: (ويتَّجِهُ)؛ أي: يصيرُ موجَّهاً ومقبولاً، على أنَّه ليس من عند نفسه، بل هو مأخوذٌ من «تفسير الإمام» كما سيجيءُ بعبارتِه.

قوله: (ويتَّجِهُ أن يقالَ... إلى آخره)؛ أي: يكونُ موجَّهاً وحسَناً، مِن وَجُهَ الرجلُ: إذا صار ذا جاهٍ وقدرٍ[1].

ووجهُ الاتِّجاه: أنَّ الشارعَ لمَّا لم يرِدِ التقييدَ والتخصيصَ، بل اكتفى ببيانِ ما هو الأصلُ فقد وسَّعَ دائرةَ التفسيرِ، فلكلِّ أحدٍ أن يفسِّرَه بما سنحَ وظهرَ له من غيرِ لزومِ مخالفةٍ للنصِّ.

ويؤيِّدُ هذا المعنى قولُه: (ويتَّجِهُ عليه) في بعض النسخ بزيادةِ: (عليه)؛ أي:

---

(١) انظر: «الصحاح في اللغة» (٢/ ٢٦٨).

ويتَّجِهُ بناءً على التفسيرِ المرويِّ من الشارعِ المبنيِّ على ما هو الأصلُ والعمدةُ من غيرِ اعتبارِ تقييدٍ وتخصيصٍ أن يقال... إلى آخره.

وبهذا قد اندفعَ أيضاً ما توهَّمه صاحبُ «الكشاف» نشأً لتمريضِ القولِ المذكورِ من عدمِ دلالةِ الآيتين على المدَّعَى؛ لما تبيَّنَ من أنَّ المدَّعَى ليس حصرَ ﴿ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ و﴿ٱلضَّآلِّينَ﴾ على اليهودِ والنصارى، وتقييدَهما بهما.

وإلى هذا أشار المصنفُ أيضاً بتركِ لفظِ (هم) المذكورِ في الموضعين في «الكشاف» في قوله: (وقيل: المغضوبُ عليهم هم اليهودُ، والضالُّون هم النصارى)، والمصنفُ لم يذكره، بل قال: (قيل: المغضوبُ عليهم اليهودُ، والضالُّون النصارى)، فلا يردُ على عبارةِ المصنفِ عدمُ دلالةِ الآيتين على المدَّعَى؛ إذ المدَّعَى على ما أخذَه المصنفُ تصادقُ الوصفين مع الفرقتين، والآيتان تدلَّان عليهما لا محالةَ.

وبعضُهم قد توهَّمَ أنَّ قولَه: (ويتَّجِهُ عليه) إيرادٌ، والمعنى: أنَّه يرِدُ على هذا القائلِ أنَّه خصَّ المغضوبَ عليهم باليهود، والضالِّين بالنصارى مع عمومِهما بحسَبِ المفهومِ، بل الأولى أن يقال: المغضوبُ عليهم العصاةُ... إلى آخره.

وأنت خبيرٌ بأنَّه لا يرتبطُ حينئذٍ قوله: (أن يقال... إلى آخره) بقولِه: (ويتَّجِهُ) حقَّ الارتباطِ كما لا يخفى.

وأيضاً أصلُ هذا الكلامِ للإمامِ الرزايِّ في «التفسير الكبير»، وعبارتُه صريحةٌ في أنَّه تفسيرٌ على حِدَةٍ، لا إيرادٌ على القولِ المذكورةِ، وعبارتُه هذه:

ما الحكمةُ في جعلِ المقبولين طائفةً واحدةً وهم الذين أنعمَ اللهُ عليهم، والمردودين فرقتين المغضوبَ عليهم، والضالِّين؟

والجوابُ: أنَّ الذين كمُلَت عليهم نِعَمُ اللهِ هم الذين جمعوا بين معرفةِ الحقِّ لذاته،

والخيرِ لأجلِ العملِ به، فهؤلاء المرادون بقوله: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾، فإن اختلَّ قيدُ العملِ فهم الفسَقةُ، وهم المغضوبُ عليهم كما قال تعالى: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ﴾ [النساء: ٩٣]، وإن اختلَّ قيدُ العلمِ فهم الضالُّون؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ﴾ [يونس: ٣٢]. انتهى[١].

قوله: (**لأنَّ المنعَمَ عليه**) دليلٌ لقوله: (يتَّجِهُ... إلى آخره) يعني أنَّ المنعَمَ عليه المفهومَ من ﴿ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ (**مَن وُفِّقَ**) على البناء للمفعول (**للجمعِ بين معرفةِ الحقِّ**)؛ أي: العقائدِ الحقَّةِ الثابتةِ في نفسِ الأمرِ المطابقةِ للواقعِ (**لذاتِه**)؛ أي: لذاتِ الحقِّ، وهو متعلِّقٌ بـ (المعرفةِ)، وذلك لأنَّ معرفةَ العقائدِ الحقَّةِ والتصديقَ بها إنَّما تقصدُ لذاتها؛ لأنَّها الكمالُ في جانبِ العلمِ.

قوله: (**والخيرِ**) عطفٌ على (الحقِّ)؛ أي: وبينَ معرفةِ الأحكامِ المتعلِّقةِ بالخيرات التي هي الأعمالُ الصالحاتُ (**للعمَلِ به**)؛ أي: لأجلِ العملِ به، فإنَّ غاية العلمِ بالأحكامِ المتعلِّقةِ بالعمل هو العمل بخلاف العلم بالأحكام المتعلقة بالعقائدِ الحقَّةِ، فإنَّ المقصودَ من التصديق بوجودِ الصانعِ وتوحيدِه وسائرِ ما يجبُ الاعتقادُ به هو حصولُ هذه التصديقاتِ أنفُسِها، وأمَّا المقصودُ من معرفةِ وجوبِ الصلاةِ والزكاةِ هو العملُ؛ أي: إيقاعُ هذه الأفعالِ الواجبةِ، ومن هاهنا قيل: لنا أن نعلمَ لنعلمَ، ولنا أن نعلمَ لنعملَ، فالأولُ إشارةٌ إلى الاعتقاديَّاتِ، والثاني إلى العمَليَّاتِ.

قوله: (**فكان المقابِلُ له**) متفرِّعٌ على ما قبلَه؛ أي: لمَّا كان المنعَمُ عليه مَن كان موفَّقاً للجمعِ بين المعرفتين للعلمِ والعملِ فالمقابلُ له (**مَن اختلَّ إحدى قوَّتَيه العاقلةِ والعاملةِ**) بدلٌ من القوَّتين.

---

(١) انظر: «مفاتيح الغيب» للفخر الرازي (١/ ٢٢٤).

والمرادُ بالقوَّةِ العاقلةِ ـ ويسمَّى قوَّةً نظريَّةً أيضاً ـ: ما يتأثَّرُ به النفسُ عمَّا فوقَها من المبادئ العاليةِ، وتستفيضُ منها العلومُ النظريَّةُ، وكمالُها بهذا الاعتبارِ هو معرفةُ الحقِّ لذاته.

وأمَّا العاملةُ ـ وتُسمَّى قوَّةً عمليَّةً أيضاً ـ: فهي التي تؤثِّرُ بها فيما تحتَها من الأبدان، ويتصرَّفُ فيها، وكمالُها بهذا الاعتبارِ تهذيبُ الظاهرِ بالشرائعِ النبويَّة، والباطنِ بالأخلاقِ المرضيَّة، وهو الذي أشار إليه بقوله: (والخيرُ للعملِ به).

وما قيل: إنَّ العاملةَ هي التي بها معرفةُ الخيرِ للعملِ به؛ فناشئٌ من عدمِ إعمالِ العاقلةِ، فإنَّ أثرَ العاملةِ هو العملُ فقط، وأمَّا معرفةُ الخيرِ فهي أيضاً من أثرِ العاقلةِ، ولذلك قيل: القوَّةُ العمَليَّةُ مستمدَّةٌ من القوَّةِ النظريَّةِ كما صرَّحَ به في «حاشية المطالع».

قوله: (والمُخِلُّ بالعمَلِ... إلى آخره) لمَّا كان الإخلالُ بالعمَلِ مع العلمِ أقبحَ من الإخلالِ به مع الجهلِ كما قال ﷺ: «وَيْلٌ للجاهلِ مرَّةً، وللعالمِ سبعين مرَّةً»[1]، قدَّمَ الإخلالَ باعتبارِ القوَّةِ العاملةِ، فقال: **(والمُخِلُّ بالعمَلِ)**؛ أي: التاركُ للعملِ الذي كان هو المقصودَ من معرفةِ الخيرِ كتاركِ الصلاةِ العالِمِ بوجوبِها **(فاسقٌ)**؛ أي: خارجٌ عن حدودِ اللهِ، وعن دائرةِ الحِكَمِ والمصالحِ التي حدَّها اللهُ وعيَّنَها لنظامِ العالمِ، ومصالحِ العبادِ.

قوله: (مغضوبٌ عليه) خبرٌ بعدَ خبرٍ.

---

(١) رواه وكيع بن الجراح في «الزهد» (٢١٧)، ومن طريقه رواه الإمام أحمد في «الزهد» (٧٦٤)، ولفظه: «ويل للذي لا يعلم مرة، وويل للذي يعلم ولا يعمل سبع مرات» من حديث أبي الدرداء رضي الله عنه موقوفاً عليه.

فإن قيل: قد مرَّ أنَّ معنى غضَبِه تعالى إرادةُ الانتقامِ، ومرادُه واقعٌ قطعاً، فيلزمُ أنْ يكونَ عذابُ عصاةِ المؤمنين واقعاً قطعاً، وهو ليس مذهبَ أهلِ الحقِّ.

فالجواب: أنَّه قد صرَّحَ أهلُ الحقِّ بأنَّ المرادَ بالآياتِ الدالَّةِ على دخولهم النارَ وخلودِهم فيها بيانُ استحقاقِهم لذلك بمقتضى العدلِ، وهو لا ينافي العفوَ بمقتضى الفضلِ، فليكنِ المرادُ هنا أيضاً كذلك، فإنَّ القولَ بأنَّ عذابَهم مرادُه تعالى لا يزيدُ على تلك الآياتِ على ما حقَّقَه بعض المحقِّقين.

قوله: (لقولِه تعالى في حقِّ القاتلِ عَمْداً: ﴿وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ﴾) معناه على التحقيقِ السابقِ: واستحقَّ غضَبَ اللهِ، وإنَّما عبَّرَ للتغليظِ والتنفيرِ عن القتلِ كما أنَّ ذكرَ الخلودِ في النارِ كذلك.

قوله: (والمُخِلُّ بالعِلْمِ)؛ أي: تاركُ العلمِ بما يجبُ أن يُعلَمَ وإن كان عاملاً، أو عابداً **(جاهلٌ)** بالحقِّ **(ضالٌّ)** عن الطريقِ المستقيمِ؛ إذ لا واسطةَ بينَ الحقِّ والضلالِ؛ **(لقوله تعالى: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ﴾)** فإنَّ الحقَّ هو الاعتقادُ الذي طابقَه الواقعُ، فالضلالُ المقابلُ له هو الجهلُ بالضرورةِ، فالمُخِلُّ بالقوَّتين معاً فاسقٌ مغضوبٌ عليه، وجاهلٌ ضالٌّ، فتنتجُ هذه المقدِّماتُ أنَّ المغضوبَ عليهم هم العُصاةُ مطلقاً، وأنَّ الضالِّين هم الجاهلون باللهِ.

إلا أنَّ اليهودَ من بين العُصاةِ لمزيدِ استحقاقِهم للغضبِ، والنصارى من بين الجاهلين لمزيد اختصاصِهم بالضلالِ صارا كأنَّهما لا مغضوبَ ولا ضالَّ سواهما، فلذا خصَّهما الشارعُ بالذكرِ في تفسيرِ ﴿ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ و﴿ٱلضَّآلِّينَ﴾ بطريق الاكتفاءِ بالأصلِ، لا للتقييدِ والتخصيصِ كما عرفت.

***

وقرئ: (ولا الضَّأَلِّينَ) على لغة من جدَّ في الهرَبِ من التقاءِ الساكنَينِ.

قوله: (وقرئ: ولا الضَّأَلِّينَ) بالهمزة المفتوحة المبدَلة عن الألف بعد الضاد؛ لكونِ الألفِ أختَ الهمزةِ، ونسبَ هذه القراءةَ إلى أيُّوبَ السَّخْتِيانيِّ.

قوله: (على لغةِ مَن جدَّ)؛ أي: اجتهدَ اجتهاداً تامًّا **(في الهرَبِ من التقاءِ الساكنَينِ)** ولم يُجوِّزْه أصلاً وإن كان على حَدِّه بأنْ يكونَ الأولُ حرفَ مدٍّ، والثاني حرفاً مشدَّداً[(١)].

وقال أبو البقاء: هذه لغةٌ فاشيةٌ في العربِ في كلِّ ألفٍ وقعَ بعدَها حرفٌ مشدَّدٌ[(٢)].

ولكن نقلَ عن صاحب «القاموس»: أنَّ الذي نصَّ عليه جماهيرُ النحويِّين أنَّ ذلك لا ينقاسُ؛ لأنَّه لم يكثُرْ، وإنَّما سمعَ منه أُلَيْفاظٌ منها: دابَّة وشابَّة.

وقال أبو زيدٍ: سمعتُ عمرَو بن عُبيدٍ يقرأُ: (فيومَئذٍ لا يُسأَلُ عن ذَنْبِه إنسٌ ولا جأَنٌّ)، فظنَنتُه قد لحنَ حتى سمعتُ من العربِ دأَبَّة وشأَبَّة[(٣)].

* * *

---

(١) انظر: «نواهد الأبكار وشوارد الأفكار»، و«حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي» (١/ ٢٤٦)، و«الكشاف» للزمخشري (١/ ١٧)، و«تفسير أبي السعود» (١/ ١٩).

(٢) انظر: «التبيان في إعراب القرآن» لأبي البقاء العكبري (١/ ١١).

(٣) انظر: «الجليس الصالح الكافي» للمعافى بن زكريا (١/ ٢٩١)، و«المحتسب» لابن جني (١/ ٤٧).

{آمينَ}: اسمُ الفعلِ الذي هو استجِبْ، وعن ابن عباسٍ رضي الله عنهما: سألتُ رسولَ اللهِ ﷺ عن معناه، فقال: «افعَلْ» بنيَ على الفتحِ كـ(أَيْنَ) لالتقاءِ الساكنين، وجاء مدُّ ألفِه، وقصرُها، قال:

ويرحَـــمُ الله عبـــداً قـــالَ آمِينـــا

وقال:

أمِيـــنَ فـــزادَ الله مـــا بيننـــا بُعـــداً

وليس مِن القرآنِ وِفاقاً، لكن يُسنُّ خَتمُ السورةِ به؛ لقوله عليه الصلاةُ والسلامُ: «علَّمني جبريلُ آمينَ عندَ فراغي من قراءةِ الفاتحةِ، وقال: إنه كالختْمِ على الكتابِ». وفي معناه قولُ عليٍّ رضي الله عنه: (آمِينَ خاتَمُ ربِّ العالَمِينَ، خَتَمَ به دعاءَ عبدِه). يقولُه الإمامُ ويجهرُ به في الجهريةِ؛ لما روي عن وائلِ بنِ حُجْرٍ: (أنه عليه الصلاةُ والسلامُ كانَ إذا قرأ ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ قال: آمين، ورفع بها صوتَه).

وعن أبي حنيفةَ رضيَ الله عنه أنه لا يقولُه، والمشهورُ عنه أَنَّهُ يُخفيه كما رواهُ عبدُ الله بنُ مُغفَّلٍ وأنسُ بنُ مالكٍ، والمأمومُ يؤمِّنُ معهُ؛ لقوله عليه الصلاةُ والسلامُ: «إذا قالَ الإمامُ: ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾، فقولوا: آمينَ؛ فإنَّ الملائكةَ تقولُ: آمينَ، فمن وافقَ تأمينُه تأمينَ الملائكةِ غُفر لهُ ما تقدَّمَ من ذنبِهِ».

قولـه: (آميـنَ: اسـمُ الفعلِ الذي هو اسـتَجِبْ) لمَّـا كان لفظُ (آميـن) يكتبُ في خاتمـةِ الفاتحـةِ، ويقـرأُ فيهـا وإن لـم يكنْ جـزءاً منها تصدَّى المفسِّـرون لتفسـيره،

وتحقيقِ معناه، وبيانِ وزنِه ولغاتِه، ووجهِ كونِ ختمِ السورةِ به مسنوناً، فاقتفى المصنفُ أثرَهم، فقال: (آمين: اسمُ الفعلِ الذي هو استجِبْ)؛ أي: هذا اللفظُ اسمُ الفعلِ الذي هو استجِبْ.

وعدلَ عن عبارة «الكشاف» حيثُ قال: (آمين: صوتٌ سُمِّيَ به الفعلُ الذي هو استَجِبْ)؛ لأنَّ المتبادِرَ منه أنَّه من الأصواتِ المبنيَّةِ، أو من الأسماء المنقولةِ عن المصادرِ التي كانت في الأصلِ أصواتاً كـ (صَهْ)، وليس (آمين) منهما في شيء، فلا بدَّ من ارتكابِ تكلُّفٍ في إطلاقِ الصوتِ عليه بأن يقال: إنَّه من قَبيل إطلاقِ العامِّ وإرادةِ الخاصِّ بأنْ يرادَ من الصوتِ اللفظُ كما فعلَه السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سِرُّه[1]، ثم احتاجَ إلى بيانِ وجهِ اختيارِه على اللفظِ.

وأيضاً غيَّرَ أسلوبَ عبارة «الكشاف» حيثُ قال: (سُمِّيَ به الفعلُ)، وقال المصنفُ: (اسمُ الفعلِ)؛ لأنَّ المتبادِرَ من قولنا: سُمِّيَ به فلانٌ أنَّه علَمٌ له.

ولم يرضَ الرضيُّ بكونِ أسماءِ الأفعالِ أعلاماً لألفاظِ الأفعالِ حيثُ قال: وليس ما قال بعضُهم: إنَّ (صَهْ) مثَلاً اسمٌ للفظِ (اسكُتْ) الذي هو دالٌّ على معنى الفعلِ، فهو علَمٌ للفظِ الفعلِ لا لمعناه؛ بشيءٍ؛ إذ العربيُّ القحُّ ربَّما يقولُ: (صَهْ) مع أنَّه لم يخطُرْ ببالِه لفظُ (اسكُتْ)، وربَّما لم يسمَعْه أصلاً[2].

---

(١) ووجه اختياره: إما لقرب أسماء الأفعال من الأصوات، وإما لأنهم يعبرون عن أسماء لا يعرف لها تصرف واشتقاق بالصوت، كأنها لقصورها عن مرتبة أخواتها انحطت درجتها عن درجة الاسمية بل عن اللفظية، واستحقت أن يعبَّر عنها بالصوت الذي هو أعم. انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٧٣).

(٢) انظر: «شرح الرضي على الكافية» (٣/ ٨٧).

ولهذا قال ابنُ الحاجب: (هو ما كان بمعنى الأمرِ، أو الماضي)[١]، ولم يقل: ما معناه الأمرُ والماضي. انتهى.

إلا أنَّ المتبادِرَ من عبارة المصنفِ ما ذهبَ إليه بعضُ النُّحاة من أنَّ أسماءَ الأفعالِ موضوعةٌ لصيغِ الأفعالِ بحيثُ يرادُ بها معانيها، لا من حيثُ يرادُ بها أنفسُها، فلذا كانت أسماءً، لا أفعالاً، مثل لفظ (آمين) معناه: لفظُ (استجِبْ) مراداً به معناه، وهو طلبُ الإجابةِ، فيكونُ مدلولُه لفظاً غيرَ مقترنٍ بزمانٍ وإن كان مدلولُ ذلك اللفظِ مقترِناً به، فيكون اسماً وإن استُفِيدَ منه معنى الفعلِ، وهذا وإن كان مناسباً لتسميتِها أسماءَ الأفعالِ إلا أنَّه يرِدُ عليه ما أوردَه الرضيُّ من أنَّ هذه الأسماءَ إذا أُطلِقَت لا يخطرُ بالبالِ ألفاظُ الأفعالِ، بل معانيها.

فالحقُّ ما ذهب إليه ابنُ الحاجب من أنَّها موضوعةٌ لمعاني الأفعالِ، فكان حقُّها أنْ تُعَدَّ من أصنافِ الفعلِ كما فعلَه المنطقيُّون، إلا أنَّ الذي حملَهم على أن قالوا: إنَّ هذه الكلماتِ ليست بأفعالٍ مع تأديتِها معانيَ الأفعالِ أمرٌ لفظيٌّ، وهو أنَّ صيغتَها مخالفةٌ لصيغِ الأفعالِ، وأنَّها لا تتصرَّفُ تصرُّفَها، ويدخلُ اللامُ في بعضِها، والتنوينُ في بعضِها، صرَّحَ بذلك الرضيُّ[٢].

هذا، وقال بعضُ النُّحاةِ: إنَّها أسماءٌ للمصادرِ السادَّةِ مسدَّ أفعالِها، فـ(صَهْ) مثلاً معناه: سكوتَكَ بالنصب؛ أي: اسكُتْ سكوتَكَ، فهي بمعنى المصدر لا الأفعال، ومن ثمَّةَ كانت أسماءً، وقولُهم: (أسماءُ الأفعالِ مفيدةٌ لمعانيها) قصرٌ للمسافةِ، والمعنى: أسماءُ المصادرِ السادَّةِ مسدَّ الأفعالِ[٣].

---

(١) انظر: «الكافية» لابن الحاجب (ص: ٣٥).

(٢) انظر: «شرح الرضي على الكافية» (٣/ ٨٣).

(٣) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٧٤)، و«الكليات» لأبي البقاء الكفوي (ص: ١٠٧٥).

ويؤيِّدُ هذا القولَ نصُّ الزجَّاجِ على أنَّ (آمين) كلمةٌ موضوعةٌ موضعَ الاستجابةِ كـ(صَهْ) موضعَ السكوتِ[1]، لكن حينئذٍ يحتاجُ إلى الفرقِ بينَها وبينَ المصادر السادَّةِ مسدَّ الأفعالِ، سيَّما التي لا أفعالَ لها حيثُ بُنِيَت هذه، وأُعرِبَت تلك.

وقال الرضيُّ: وأمَّا (آمين) فقيل: سريانيٌّ، وليس إلا من أوزانِ العُجمة كقابيل وهابيل بمعنى: (افعَلْ) على ما فسَّرَه النبيُّ ﷺ حينَ سألَه ابن عباس رضي الله عنهما[2]، وبُنِيَ على الفتح، ويخفَّفُ بحذف الألف فيقال: أَمِين على وزن كَرِيم، ولا منعَ أن يقال: أصلُه القصرُ، ثم مُدَّ فيكون عربيًّا مصدراً في الأصلِ كالنَّذيرِ والنَّكيرِ[3].

تنبيه: الاستجابةُ هي الإجابةُ، وحقيقتُها: التحرِّي للجوابِ، والتهيُّؤُ له، لكن عبَّرَ بها عن الإجابةِ؛ لقلَّةِ انفكاكِها عنه.

قوله: (وعن ابن عباسٍ رضي الله عنهما: سألتُ رسولَ اللهِ ﷺ عن معناه)؛ أي: معنى آمين **(فقال: افعَلْ)** دليلٌ لكونِه اسماً لفعلِ استَجِبْ.

فإن قيل: الدليلُ لا يوافقُ المدَّعَى.

فالجواب: أنَّ حاصلَ جميعِ صيغِ الأمرِ هو افعَلْ، وأنَّه المفهومُ العامُّ لها، فإنَّ استجِبْ معناه: افعَل الإجابةَ، واضرِبْ معناه: افعَل الضربَ، وانصُرْ معناه: افعَل النصرَ، وهكذا، فهو تفسيرٌ بالحاصلِ قَصْراً للمسافةِ، فهو من جملةِ جوامعِ الكَلِمِ.

---

(١) انظر: «معاني القرآن وإعرابه» للزجاج (١/ ٥٤).

(٢) سيأتي تخريجه.

(٣) انظر: «شرح الرضي على الكافية» (٣/ ٨٥).

وقـد أخرجه الثعلبيُّ مـن روايةِ أبي صالـحٍ، عن ابن عباسٍ رضـي الله عنهما[١]، لكنْ ذكرَ الزَّيلَعيُّ: أنَّ إسـنادَه واهٍ[٢].

قوله: (**بنيَ على الفتحِ كأَيْنَ**) لمَّا كانت أسماءُ الأفعالِ من قَبيلِ المبنيَّاتِ لمشابهتِها الماضيَ والأمرَ كان عَدُّ آمينَ منها متضمِّناً للقولِ بأنَّه مبنيٌّ لتلك المشابهةِ، فلذا لم يتعرَّضْ المصنفُ لعلَّةِ بنائه، ولكنْ لمَّا كان الأصلُ في البناءِ السكونَ احتِيجَ إلى بيانِ وجهِ بنائه على الحركةِ الخاصَّة، فلذلك قال: (بنيَ على الفتحِ كأينَ).

فمَن قال: لم يتعرَّضْ لعلَّةِ أصلِ البناءِ؛ للظُّهورِ؛ لأنَّه صوتٌ بمعنى الأمرِ واقعٌ موقعَه فقد اغترَّ بما في «الكشاف» من أنَّه صوتٌ سُمِّيَ به الفعلُ، وقد عرفتَ ما فيه، وأنَّ المصنفَ عدلَ عنه؛ لعدمِ كونِه صوتاً.

قوله: (**لالتقاءِ الساكنين**) قيل: هو دليلُ البناءِ على الحركةِ مطلقاً، وأمَّا على الفتحةِ فللخفَّة، أو لكونِها أختَ السكونِ الذي هو أصلُه.

والأوجهُ: أنَّه دليلُ البناءِ على الفتحِ، وتوجيهُه أن يقال: لو لم يُبنَ على الفتح لتعيَّنَ أن يُبنَى على السكونِ؛ إذ لا مجالَ لبنائه على الكسرِ؛ للزومِ وقوعِ الياءِ بين الكسرتين، ولا على الضمِّ أيضاً؛ للزومِ الانتقالِ من الياءِ المكسورِ ما قبلَها إلى الضمةِ، وكلاهما في غايةِ الثِّقَل، فيتعيَّنُ البناءُ على السكونِ، فيلزمُ التقاءُ الساكنين، فيكونُ معنى قوله: (لالتقاء الساكنين) للزومِ هذا المحذورِ على تقديرِ عدمِ البناءِ على الفتح؛ لتعيُّنِ السكونِ حينئذٍ، فللَّه درُّ المصنِّفِ ما أدقَّ نظرَه!

ثم إنَّه قيل: في زيادةِ لفظ (كأينَ) إشارةٌ صريحةٌ إلى أنَّ فتحَه لأجل الياءِ، فلو كسرَ يبقى الياءُ بينَ الكسرتين، ولو ضُمَّ لثَقُلَ فلا يمكنُ إلا الفتحةُ.

---

(١) رواه الثعلبي في «تفسيره» (١/ ١٢٥).

(٢) انظر: «تخريج أحاديث الكشاف» للزيلعي (١/ ٢٧)، وليس فيه توهينه لإسناده.

وأنت خبيرٌ بأنَّ (أينَ) لو كُسِرَ لا يبقى الياءُ فيه بين الكسرتين، وأيضاً البناءُ على الضمِّ ليس في غايةِ الثِّقَل كيفَما اتفقَ؛ لوقوعه في ألفاظٍ كثيرةٍ كحَيْثُ وقَبْلُ وبَعْدُ، بل الأثقلُ هو الانتقالُ من الياءِ المكسور ما قبلَها إلى الضمِّ، فقولُه: (كأينَ) لمجرَّد التنظيرِ لكونه مبنيًّا على الفتح، وليس فيه إشارةٌ إلى ما ذكرَه فضلاً أن يكونَ تلك الإشارةُ صريحةً.

قوله: (وجاء مدُّ ألِفِه، وقصرُها) شرعَ في بيان ما جاء فيه من اللغات، وذكر أنَّ فيه لغتين:

الأولى: مدُّ ألِفِه للإشباعِ، ورفعِ الصوتِ بالدعاءِ، فوزنُه: فَعِيْل، لا أَفْعِيْل، ولا فَاعِيْل، ولا فَعْيِيْل؛ لأنَّها ليست من الأوزان العربيَّة، إلا أن يكون سريانيًّا كشَاهِين.

واللغة الثانية: قصرُها، فوزنُه فَعِيْل لا محالةَ، وقيل: معرَّب هَمِيْنَ.

وأخَّرَ لغةَ قصرِ الألفِ مع أنَّها الأصلُ؛ لأنَّه يكونُ حينئذٍ عربيًّا كما هو مقتضى جعلِه من أسماء الأفعالِ؛ لأنَّ المدَّ أكثرُ استعمالاً، فيترجَّحُ على ما هو أقلُّ استعمالاً ولو كان أصلاً، مع أنَّه حكمَ بعضُهم بأنَّ القصرَ ليس بمعروفٍ، ولم يجئ إلا لضرورةِ الشعرِ.

وعلى كلتا اللغتين فالميمُ مخفَّفةٌ، حتى قال في «الصحاح»: وتشديدُ الميمِ خطأٌ، ومعناه: كذلك فلْيَكُنْ[1].

لكن في «القاموس»: وآمِينَ ـ بالمدِّ، والقصرِ، وقد يُشدَّدُ الممدودُ، ويُمالُ أيضاً، وعن[2] الواحدي في «البسيط» ـ: اسمٌ من أسماءِ اللهِ تعالى، ومعناه: اللهمَّ

---

(١) انظر: «الصحاح» للجوهري (مادة: أمن).

(٢) كذا في النسخ، والذي في «القاموس المحيط» (مادة: أمن): (عن الواحدي)، ويفهم منه: أن لغات (آمين) هي المنقولة عن الواحدي، ويشهد لذلك ما في «تاج العروس» للزبيدي (مادة: أمن): =

استجِبْ، أو كذلك فلْيكُنْ، أو كذلك فافعل. انتهى ما في «القاموس»[1].

وروي عن الحسنِ وجعفرِ الصادقِ جوازُ تشديدِ الميم مع المدِّ صوناً لصلاةِ العامَّةِ عن الفسادِ[2]، فلا يكونُ حينئذٍ اسمَ فعلٍ بمعنى: استجِبْ، بل يكونُ جمعَ آمٍّ بالمدِّ اسمَ فاعلٍ من أَمَّ بمعنى: قصَدَ كما في قوله تعالى: ﴿ءَآمِّينَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ﴾ [المائدة: ٢] بمعنى: قاصِدِينَ، فيكونُ نصبُه حينئذٍ على الحالِ من مفعولِ ﴿ٱهْدِنَا﴾؛ أي: نطلبُ منك الهدايةَ قاصِدِينَ إجابتَكَ لطلبتِنا.

قوله: (ويرحَمُ اللهُ عَبْداً قال آمِيْنَا) استشهادٌ لمجيءِ مدِّ ألفِه، والقائلُ هو المجنونُ العامريُّ المشهورُ بحبِّ ليلى.

روي: أنَّه لمَّا اشتدَّ أمرُ قيسٍ المجنونِ في حبِّ ليلى أشار الناسُ إلى أبيه ببيتِ اللهِ الحرامِ، وإخراجِه إليه، والدعاءِ له، فعسى اللهُ أن يُسلِيَه عنها، فذهبَ به إلى مكَّةَ، وأراد المناسكَ، وقال له: تعلَّقْ بأستارِ الكعبةِ، وقل: اللهمَّ أرِحْني من ليلى وحُبِّها، فتشبَّثَ بأستار الكعبةِ فقال: اللهمَّ مُنَّ عليَّ بليلى وقرْبِها، فضربَه أبوه، فأنشأ يقولُ:

يا رَبِّ إنَّكَ ذو مَنٍّ ومَغفِرةٍ ... بَيِّتْ بعافيةٍ ليلَ المُحبِّينَا
الذَّاكِرِينَ الهوى مِن بَعْدِ ما رقَدُوا ... والسَّاقِطِينَ على الأيدي المُكِبِّينَا
يا رَبِّ لا تَسلُبَنِّي حُبَّها أبداً ... ويرحَمُ اللهُ عَبْداً قال آمِينَا

= (ويمال أيضاً، نقل ذلك عن الإمام [أبي] الحسن أحمد بن محمد الواحدي في تفسيره «البسيط»)، ولم أجد هذا في «البسيط».

(١) انظر: «القاموس المحيط» للفيروزأبادي (مادة: أمن).

(٢) انظر: «تفسير القرطبي» (١/ ١٢٨).

بمدِّ الألف[1].

وروي: أنَّه لمَّا أنشدَ هذا البيتَ بكى أبوه، وقال: آمِينَا، فخلَّاه وسبيلَه ولم يمنَعْه بعدُ عن حبِّها[2].

قوله: (وقال) وفي نسخة: (وقال آخرُ)؛ أي: غيرُ الأولِ[3]:

(أَمِيــنَ فــزادَ اللهُ مــا بينَنــا بُعــدَا)

استشهادٌ لمجيءِ قَصْرِ ألِفِه، وأوَّلُه:

تباعَــدَ عنِّــي فَطْحَــلٌ إذْ دعَوتُــهُ

وفَطْحَلٌ على وزن جَعْفَرٍ، اسمُ رجلٍ.

وحـقُّ (أمِيـنَ) أن يؤخَّرَ عن الدعـاءِ، وهو قولُه: (فـزادَ اللهُ) إلا أنَّه قُـدِّمَ للوزن، وقيل: للاهتمـامِ بالإجابةِ.

ويُروَى: (إذ سألتُه)[4]، ويُروَى أيضاً: (إذ لَقِيتُه)، وهي روايةُ الزجَّاجِ[5].

قولـه: (وليـس مِن القـرآنِ وِفاقـاً)؛ أي: ليس (آمينَ) مـن القرآنِ وِفاقـاً؛ لأنَّه لم يكتـب فـي الإمـام، وكَتْبُه فـي المصحف بدعـةٌ لا يُرخَّـصُ به، ولـم يُنقَلْ عـن أحدٍ مـن نَقَلـةِ القرآنِ مـن الصحابـةِ والتابعين أنَّه مـن القرآنِ.

---

(1) انظر: «ديوان مجنون ليلى» (ص: 31).

(2) انظر: «ديوان مجنون ليلى» (ص: 33).

(3) أنشده ثعلب في «الفصيح» (ص: 316) دون نسبة، ونسبه الخطيب التبريزي في «تهذيب إصلاح المنطق» (ص: 439) لجبير بن الأضبط، وكان سأل الأسديَّ في حمالة فحرمه.

(4) انظر: «غريب القرآن» لابن قتيبة (ص: 13)، و«الزاهر في معاني كلمات الناس» لأبي بكر الأنباري (1/ 66).

(5) انظر: «معاني القرآن وإعرابه» للزجاج (1/ 54)، وفيه: (إذ دعوته).

وهـو ردٌّ علـى مَـن زعـمَ أنَّه مـن القـرآن، ولتأكيـدِ الـردِّ قيَّـدَه بقولـه: (وِفاقاً)؛ يعنـي أنَّ عـدمَ قرآنيَّتِـه ممَّـا اتفـقَ عليـه الأمَّـةُ، وصـار مُجمَعـاً عليـه، حتـى حُكِـمَ بارتـدادِ مَـن قـال بقُرآنيَّتِه.

قال الكَوَّاشيُّ[1]: (آمينَ) ليست من الفاتحةِ، ولم ينكرُ قولُنا: إنَّها ليست من الفاتحةِ، فإنَّه قد وجدَ في زمانِنا خلقٌ كثيرٌ يعتقدون أنَّها من القرآنِ، وأنَّها قديمةٌ، حتى بلغَ من جهلِهم أنَّهم يعتقدون قِدَمَ النَّقطِ والشَّكْلِ، وأنَّهما من القرآنِ، ويُبرهِنون على ذلك، وقد أفتى علماءُ زمانِنا أنَّ حكمَ هؤلاءِ حكمُ المرتدِّين عن الدِّين، لا يصحُّ أنكِحَتُهم، ولا يحلُّ ذبيحتُهم إلى غيرِ ذلك. انتهى كلامه.

قوله: (لكنْ يُسَنُّ... إلى آخره) لمَّا أوهمَت المبالغةُ في نفي كونِه قرآناً أنْ لا يسنَّ، بل لا يجوزَ ذكرُه في خاتمةِ السورةِ دفعَه بقوله: (لكنْ يُسَنُّ ختمُ السورةِ به) يعني: سورةَ الفاتحةِ، لكنْ بعدَ سكتةٍ يسيرةٍ؛ ليمتازَ القرآنُ عمَّا ليس بقرآنٍ.

ولمبالغتِهم في تجريدِ القرآنِ وتمييزِه عن غيرِه لم يجوِّزُوا كتابتَه أيضاً في المصاحفِ، وقالوا: إنَّها بدعةٌ.

ولمَّا كان القولُ بأنَّ ختمَ السورةِ به سنَّةٌ مخالفاً للقياسِ استدلَّ عليه بالنصِّ، فقال: (لقوله عليه السلام: علَّمَني جبريلُ)، وفي «الكشاف» موافِقاً لكتبِ الحديثِ: «لقَّنَنِي» بدلَ «علَّمَني»[2]، وهذا الحديثُ رواه البيهقيُّ وغيره[3].

---

(١) هو موفق الدين، أبو العباس أحمد بن يوسف بن حسن بن رافع بن حسين الموصلي الكواشي الشيباني الشافعي المفسّر، اشتغل وبرع في القراءات والتفسير والفضائل، قدم دمشق فأخذ عن السخاوي وغيره، توفي سنة (٦٨٠هـ). انظر: «طبقات المفسرين» للأدنه وي (١/ ١٠٠).

(٢) انظر: «الكشاف» للزمخشري (١/ ١٨).

(٣) رواه ابن أبي شيبة في «المصنف»، كتاب صلاة التطوع والإمامة وأبواب متفرقة، ما ذكروا في آمين =

وقوله: (آمينَ) مفعولٌ ثانٍ لـ «علَّمَني»؛ أي: علَّمَني جبريلُ أن أقولَ: آمينَ عندَ فراغي من قراءةِ الفاتحةِ.

قولـه: (وقال: إنَّـه كالخَتْمِ على الكتـابِ) يحتملُ أن يكونَ عطفاً بحسَـبِ المعنى علـى قولِـه: (لقوله عليه السـلام)؛ إذ معنـاه: لأنَّه قال عليه السـلام، فحاصـلُ المعنى: لأنَّـه قـال النبيُّ عليـه السـلام: «علَّمَنـي جبريـلُ»، الحديثَ، وقـال أيضاً عليه السـلام فـي حديـثٍ آخرَ: «إنَّـه كالخَتمِ علـى الكتـابِ»، فيكونُ ضميـرُ (قال) راجعـاً إليه ﷺ، وهذا هـو الظاهرُ.

وقد رواه عنه ﷺ أبو داودَ في «سننه»[1]، وكذا ذكره السيوطيُّ في تخريجه[2].

قيل: ويحتملُ أن يكونَ عطفاً على (علَّمَني) داخلاً معه تحتَ مقولِ قولِه عليه السلام، فضميرُ (قال) حينئذٍ راجعٌ إلى جبريلَ عليه السلام؛ أي: علَّمَني جبريلُ، وقال جبريلُ أيضاً كذا، فيكونُ المحكيُّ مجموعَ فعلِ جبريلِ وقولِه معاً.

قوله: (وفي معناه)؛ أي: في معنى الحديثِ المنقولِ عن النبيِّ ﷺ وجبريلَ عليه السلام من كونِه كالختمِ على الكتابِ **(قولُ عليٍّ رضي الله عنه: آمِينَ خاتَمُ ربِّ العالَمِينَ، خَتَمَ به دعاءَ عبدِه)**[3] فهذا كالتفسيرِ لذلك الحديثِ، ولهذا قال: (وفي معناه).

= ومَن كان يقولها (٧٩٦١) عن أبي ميسرة، وقال المناوي في «الفتح السماوي» (١/ ١٠٧): (قال الزيلعي: وفي «الدعاء» لابن أبي شيبة، والبيهقي في «الدلائل» عن أبي ميسرة: أن جبريل أقرأ النبيَّ ﷺ الفاتحة، فلما قال: ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ قال له: قل: آمين، قال: آمين).

(١) رواه أبو داود في «السنن»، كتاب الصلاة، باب التأمين وراء الإمام (٩٣٨) من حديث أبي زهير النمري رضي الله عنه.

(٢) انظر: «نواهد الأبكار» للسيوطي (١/ ٢٥٠).

(٣) قال السيوطي في «نواهد الأبكار» (١/ ٢٥٠): (لم أقف عليه عن علي)؛ أي: مسنداً، وإلا فقد ذكره الراغب الأصفهاني في «تفسيره» (١/ ٦٩)، وابن عطية في «المحرر الوجيز» (١/ ٧٩).

واعلـم أنَّ مـا نُقِـلَ عن عليٍّ رضـي الله عنه يدلُّ علـى أنَّ الختمَ مـن جانبِ ربِّ العالميـن، ويوافقُـه مـا روي عن أبي هريرةَ رضـي الله عنه مرفوعاً: «آميـنَ خاتَمُ ربِّ العالمين على عبـادِه المؤمنين»[1].

وكذا ما رويَ عن كعبِ الأحبار: أنَّه قال: «آمينَ خاتمُ ربِّ العالمين، يختمُ به دعاءَ عبدِه المؤمنِ»[2].

فوجهُ الشَّبَهِ بينه وبينَ ختمِ الكتابِ أنَّه كما أنَّ مَن عَظُمَ شأنُه إذا وقَّعَ كتابَ أحدٍ من صكٍّ أو محضرٍ ووضعَ عليه خاتمَه يصيرُ ذلك سبباً لنفاذِه وقبولِه، كذلك (آمينَ) إذا قالَه العبدُ بعدَ الدُّعاء كأنَّه توقيعٌ مِن ربِّ العالمين، وختمٌ على كتابِ دعاءِ عبادِه الراجِينَ، وأيُّ قبولٍ فوقَ هذا القبولِ؟

وأمَّا ما روي: أنَّ النبيَّ ﷺ قال لرجلٍ قد ألحَّ في سؤالِه: «أوجبَ إن ختَمَ»، فقيل: بأيِّ شيءٍ؟ قال: «بآمينَ»[3]، وكذا ما رويَ في حديثٍ آخرَ: «إذا دعا أحدُكم بدعاءٍ فليختِمْه بآمينَ، فإنَّ آمينَ في الدعاءِ مثلُ الطابَعِ في الصَّحيفةِ»[4]؛ فيدلُّ على أنَّ الختمَ من جانبِ الداعي.

فوجهُ الشَّبَهِ حينئذٍ: أنَّه كما أنَّ المفاوضاتِ والتذاكيرَ المرسَلةَ إلى أحدٍ إنَّما تعتبرُ ويعتدُّ بها إذا كان عليه ختمُ المرسِلِ، كذلك تذكرةُ دعاءِ العبدِ إذا كانت مختومةً بـ

(١) رواه الطبراني في «الدعاء» (٢١٩).

(٢) لم أجده عن كعب الأحبار، ورواه الطبراني في «الدعاء» (٢١٩)، والثعلبي في «تفسيره» (١/ ١٢٦) بلفظ: (آمين: خاتم رب العالمين على عباده المؤمنين) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) رواه أبو داود في «السنن»، كتاب الصلاة، باب التأمين وراء الإمام (٩٣٨) من حديث أبي زهير النمري رضي الله عنه.

(٤) هو بعض حديث أبي زهير النمري المتقدم في «سنن أبي داود» (٩٣٨)، موقوفاً عليه.

(آمينَ) يكونُ لها وزنٌ عند ربِّ العالمين؛ لدلالتها على أنَّها دعاءٌ صدرَ عن توجُّهٍ صادقٍ، ورجاءٍ واثقٍ إلى استجابةِ اللهِ تعالى، فيكون أَدعَى إلى الإجابةِ.

وقد يقال: وجهُ كونِه كالختمِ أنَّه يمنعُ الدُّعاءَ عن فسادِ الخَيبةِ، وعدمِ الإجابةِ كما أنَّ الختمَ يمنعُ الكتابَ عن فسادِ التغييرِ، أو ظهورِ ما فيه لغير أهله.

ويردُ عليه أنَّما يناسبُ ختمُ البابِ والصرَّةِ وغيرِهما من الظروفِ والأواني بنحو الطِّين والشمعةِ وسائرِ الطَّلايا، ولو بغير الخاتَم، وهو أحدُ معاني الخَتمِ على ما يفهمُ من «القاموس»[1]، ومنه قولُه تعالى: ﴿يُسْقَوْنَ مِن رَّحِيقٍ مَّخْتُومٍ ۝٢٥ خِتَٰمُهُۥ مِسْكٌ﴾ [المطففين: ٢٥ ـ ٢٦]، قال المصنف: (أي: مختومٌ أوانيه بالمسكِ مكانَ الطِّينِ)[2]، ولكن لا يلائمُ ختمَ الكتابِ؛ لأنَّه إنَّما يقال: ختمَ الكتابَ ـ أي: المكتوبَ ـ إذا وضعَ خاتَمَه، ورسمَ فيه نقشَه، فالملائمُ لهذا هو ما ذكرَ أوَّلاً، والله تعالى أعلم.

قوله: (يقولُه الإمامُ... إلى آخره) اعلم أنَّهم اختلفوا في أنَّ الإمامَ هل يقولُ: (آمينَ) في خاتمةِ الفاتحةِ، ويجهرُ به في الجهريَّة، أو لا يقولُه أصلاً، أو يقولُه ويُخفيه؟

فعندَ الشافعيِّ: يقولُه الإمامُ في كلِّ صلاةٍ، ويجهرُ به في الجهريَّةِ؛ لما روي عن وائلٍ ـ بالهمزة كقائل ـ بن حُجْرٍ ـ بضم المهملة، وسكون الجيم، وبالراء المهملة ـ: أنَّه عليه السلام كان إذا قرأَ: ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ قال: «آمينَ»، ورفعَ به صوتَه؛ أي: فيما يجهرُ به.

---

(١) انظر: «القاموس المحيط» للفيروزأبادي (مادة: ختم).

(٢) انظر: «تفسير البيضاوي» (٥/ ٢٩٦).

وهذا الحديثُ وإن رواه الدارقطنيُّ، وابنُ حبَّان، وصحَّحاه[1]، إلا أنَّ الحنفيَّةَ يحملونَه على تعليمِ الأصحابِ، ولذا خافَتُوا حين خافَتَ عليه السلام[2].

قوله: (وعن أبي حنيفةَ أنَّه لا يقولُه)؛ أي: الإمامُ أصلاً؛ لأنَّه الداعي، ولأنَّ قولَه ﷺ: «إذا قال الإمامُ: ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ فقولُوا: آمِينَ»[3] قسمةٌ، فينافي الشركةَ، وإليه ذهب مالكٌ[4]، وعن الحسنِ أيضاً مثلُه.

لكنَّ هذه الروايةَ عن أبي حنيفةَ غيرُ مشهورةٍ **(والمشهورُ عنه)** وعن أصحابه: **(أنَّه)** يقولُه؛ لأنَّ حديثَ تأمينِ الإمامِ ممَّا اتفقَ عليه الشيخان، وصحَّحه غيرُهما أيضاً، إلا أنَّه لا يجهرُ به في الجهريَّة، بل **(يُخفِيه)** مطلقاً؛ لأنَّه ذكرٌ، فلا يجهرُ به كسائر الأذكارِ[5].

قوله: (كما رواه)؛ أي: روى الإخفاءَ عن الرسولِ ﷺ **(عبدُ اللهِ بنُ مغفَّلٍ)** بضم الميم، وفتح الغين المعجمة، والفاء المشددة، اسم مفعول **(وأنسُ بن مالكٍ)** رضي الله عنهما، لكن قال الزَّيلَعيُّ: لم أجِدْه عن واحدٍ منهما[6].

---

(١) رواه ابن حبان في «صحيحه»، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة، ذكر ما يستحب للمصلي أن يجهر بآمين عند فراغه من قراءة فاتحة الكتاب (١٨٠٥)، والدارقطني في «سننه»، كتاب الصلاة، باب التأمين في الصلاة بعد فاتحة الكتاب والجهر بها (١٢٦٨).

(٢) انظر: «المبسوط» للسرخسي (١/ ٣٢).

(٣) رواه البخاري في «صحيحه»، كتاب الأذان، باب جهر المأموم بالتأمين (٧٨٢)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب الصلاة، باب النهي عن مبادرة الإمام بالتكبير وغيره (٤١٥)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) وهي رواية ابن القاسم عنه، وعنه رواية أخرى كالجمهور. انظر: «الاستذكار» لابن عبد البر (١/ ٤٧٤).

(٥) انظر: «الهداية» للمرغيناني (١/ ٥٠).

(٦) انظر: «تخريج أحاديث الكشاف» للزيلعي (١/ ٢٨)، وفيه: (قلت: غريب جداً).

قولـه: (والمأمـومُ يؤمِّـنُ معَـه)؛ أي: مـعَ تأميـنِ الإمـامِ، وذلك متفـقٌ عليه بين الشـافعيَّة والحنفيَّـة، وإنَّمـا الخـلافُ بينَهمـا فـي الجهـرِ والإخفـاءِ، فعند الشـافعيِّ بالجهـرِ فـي الجهريَّـةِ، وعنـد الحنفيَّةِ بالإخفـاءِ في الجميـعِ[1].

قوله: (لقوله ﷺ: إذا قال الإمامُ: ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ فقولوا: آمينَ) دليلٌ للقولِ المشتركِ بين الفريقين من أنَّ المأمومَ يؤمِّنُ مع الإمامِ.

قـال المولى خسـرو: ويردُ عليـه أنَّ الدليلَ لا يوافـقُ الدعوى؛ لأنَّـه لا يدلُّ إلا علـى تأميـن المأمـومِ فقط كما سـبقَ مـن أنَّه قسـمةٌ منافيةٌ للشـركةِ، والدعـوى معيَّةُ تأمينِهما.

وأجاب: بأنَّه يمكنُ أن يقالَ: إنَّ تأمينَ الإمامِ قد عُلِمَ ممَّا سبقَ، وممَّا اتفقَ عليه الشيخان، فيلزم مقارنةُ التأمينين.

وفيه من التكلُّفِ ما لا يخفى، ولعلَّ المخاطبَ بقوله ﷺ: «قولُوا: آمينَ» الإمامُ والمأمومُ جميعاً، والمعنى: أيُّها المصلُّون! إذا قال الإمامُ من بينِكم: ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ فقولوا جميعاً إمامُكم ومأمومُكم: آمينَ.

ويؤيِّدُ هذا المعنى قولُه: **(فإنَّ الملائكةَ تقولُ)**؛ أي: في ذلك الوقتِ: **(آمينَ، فمَن وافقَ تأمينُه تأمينَ الملائكةِ)** بأنْ صادفَا وقتاً واحداً **(غُفِرَ له ما تقدَّمَ من ذنبِه)** فإنَّ التعليلَ بأنَّ الموافقةَ تتسبَّبُ وتُفضي إلى مغفرة الذنبِ ترغيبٌ وحثٌّ ينبغي أن يعمَّ الإمامَ والمأمومَ جميعاً، ولا يُحرَمَ الإمامُ عن نيلِ هذه الفضيلةِ.

علـى أنَّـه وقعَ فـي أكثر النسـخ بعدَ قولِـه: (فـإنَّ الملائكةَ تقـولُ: آميـنَ) زيادةٌ

---

(١) انظر: «الأم» للإمام الشافعي (١/ ١٣١)، و«كنز الدقائق» للنسفي (ص: ١٦٠).

وهـي: (وإنَّ الإمـامَ يقـولُ: آميـنَ)، وهـو الموافـقُ لمـا فـي «التيسـير»، و«معالـم التنزيـل»[1]، فحينئـذٍ يتمُّ التقريـبُ، ويوافـقُ الدليلُ الدعـوى؛ لأنَّه جملةٌ حاليَّـةٌ أُتِيَ بهـا لإفـادةِ المعيَّـةِ المطلوبةِ.

ويمكنُ أن يكونَ قولُه: (وإنَّ الإمامَ يقولُ: آمينَ) عطفاً على قوله: (إنَّ الملائكةَ تقولُ آمينَ)، فيكونَ في معرضِ التعليلِ أيضاً لقوله: (قولوا: آمينَ).

ثم إنَّه يمكنُ أن يكونَ المرادُ بالموافقةِ الاتِّحادَ في الإخلاصِ، وأن يكونَ في الإجابةِ، وأن يكونَ في مدارِها وهو الاعتقادُ الصحيحُ، والعملُ الصالحُ، وإذا انضمَّ إليهما كمالُ الإطاعةِ وهو التسليمُ والرِّضا بكلِّ ما أرادَ اللهُ تعالى يحصلُ مدارُ سرعةِ الإجابةِ كما أشار إليه قولُه ﷺ حينَ قال له أبو طالبٍ: ما أطوعَكَ ربُّكَ يا محمدُ!: «وأنتَ يا عمُّ إذا أطَعْتَه أطاعَكَ»[2].

***

---

(١) والحديث بهذه الزيادة رواه النسائي في «السنن»، كتاب الافتتاح، جهر الإمام بآمين (٩٢٧)، وأصله في «الصحيحين» من حديث أبي هريرة رضي الله عنه كما مر، وانظر: «معالم التنزيل» للبغوي (١/ ٧٧).

(٢) رواه الإمام أحمد في «فضائل الصحابة» (١١٥٢) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، ولفظه: (لمَّا مرض أبو طالب مرضَه الذي مات فيه أرسل إلى النبي ﷺ: ادعُ ربَّكَ أن يشفيَني، فإنَّ ربَّك يطيعُك...).

وعـن أبـي هريـرةَ رضـيَ الله عنـه: أنَّ رسـولَ الله ﷺ قـالَ لأُبـيٍّ: «ألا أُخبرُكَ بسـورةٍ لـم يُنَزَّل في التـوراةِ والإنجيـلِ والقرآنِ مثلُهـا». قال: قلتُ: بلـى يـا رسـولَ الله. قـال: «فاتحـةُ الكتـابِ إنَّهـا السـبعُ المثانـي والقـرآنُ العظيـمُ الـذي أُوتيتُهُ».

قوله: (وعن أبي هريرة رضي الله عنه... إلى آخره) قد جرَت عادةُ المصنفِ في هذا الكتابِ ببيانِ فضائلِ كلِّ سورةٍ ترغيباً على تلاوتها، وأكثرُ المفسِّرين أورَدُوها في أوائلِ السُّوَرِ حَثًّا على مطالعةِ تفسيرِها، والمصنفُ يؤخِّرُها تبَعاً لـ «الكشاف» نظراً إلى أنَّها أوصافٌ، فحقُّها أن تتأخَّرَ عن موصوفاتِها، فقولُه: (وعن أبي هريرةَ رضي الله عنه... إلى آخره) شروعٌ في بيانِ فضيلةِ سورةِ الفاتحةِ.

قال السيِّد السَّنَد قُدِّسَ سِرُّه: هذا حديثٌ صحيحٌ، وقولُ الإمام النوويِّ في «الروضة»: (إنَّ من الموضوعِ الأحاديثَ المرويَّةَ عن أبيِّ بن كعبٍ رضي الله عنه في فضائلِ السُّوَرِ)[1] أرادَ بها أكثرَها.

قال الصَّغانيُّ[2]: وضعَها رجلٌ من عبَّادانَ، فلمَّا قيلَ له في ذلك اعتذرَ بأنَّ الناسَ

---

(١) انظر: «التقريب والتيسير» للنووي (ص: ٤٧).

(٢) هو الحسن بن محمد بن الحسن بن حيدر بن علي بن إسماعيل القرشي، العدوي، العمري، الصغاني، اللاهوري، البغدادي، الحنفي، رضي الدين، أبو الفضائل، محدث، فقيه لغوي، مشارك في بعض العلوم، ولد بلاهور في (١٠) صفر، ونشأ بغزنة، ودخل بغداد، فسمع الكثير في عدة بلاد، ورحل، وتوفي ببغداد في رمضان سنة (٦٥٠هـ)، من تصانيفه الكثيرة: «مجمع البحرين» في اللغة، في اثني عشر مجلداً، و«العباب الزاهر واللباب الفاخر» في اللغة، في عشرين مجلداً، و«در السحابة في بيان مواضيع وفيات الصحابة»، و«مشارق الأنوار النبوية من صحاح الأخبار المصطفوية»، و«كتاب العروض»، =

قد اشتغلوا بالأشعارِ وفقهِ أبي حنيفةَ وغيرِ ذلك، ونبَذُوا القرآنَ وراءَ ظهورِهم، فأردتُ أن أرغِّبَهم فيه[1].

قوله: (لم تنزِلْ) روي بالتأنيثِ مع أنَّه مسندٌ إلى المِثْل؛ لاكتسابه التأنيثَ ممَّا أضيفَ إليه، أو لأنَّه أريدَ به سورةٌ أخرى تماثلُها في الفضيلةِ، وليس في القرآنِ أيضاً سورةٌ أخرى تماثلُها في الفضيلةِ.

ولم يذكر الزَّبُورَ في هذه الراويةِ، وذكر محيي السنَّة في «تفسيره» لفظَ الزَّبُورِ أيضاً[2]، ولعلَّ وجهَ تركِه: أنَّ ذكرَ الثلاثةِ مشعِرٌ بذكرِه؛ لأنَّها أشرفُ منه، فإذا لم تنزِلْ فيها فأَولى أنْ لا تنزلَ فيه، أو لأنَّه لم يكنْ حينئذٍ متلوًّا كتلاوةِ الكتبِ الثلاثةِ، وإمَّا لأنَّه تابعٌ للتوراة.

قوله: (قلتُ: بلى يا رسولَ اللهِ) وروى محيي السنَّة في «تفسيره»: قال أبيٌّ: نعم، يا رسولَ اللهِ![3]، وهو الظاهرُ المطابقُ لسياقِ الكلامِ، وأمَّا روايةُ (قلتُ) فيحتاجُ إلى تقديرٍ، فقال العلَّامة التفتازانيُّ في شرح «الكشاف»: فيه حذفٌ؛ أي: قال أبيٌّ: قلتُ بَلَى.

وردَّه السيِّدُ السَّنَدُ قُدِّسَ سِرُّه: بأنَّ فسادَه بيِّنٌ.

هذا، ووجهُ الفسادِ أنَّه يصيرُ المعنى حينئذٍ: قال أبيٌّ في جوابِه عليه السلام: قلتُ: بَلَى، مع أنَّ الذي قاله في الجوابِ هو لفظُ (بلى) فقط دون مجموعِ قولِه: (قلتُ: بلى)، وهو ظاهرٌ.

= و«التذكرة الفاخرة»، و«الذيل والصلة لكتاب التكملة». انظر: «معجم المؤلفين» (٣/ ٢٧٩)، و«الأعلام» للزركلي (٢/ ٢١٤).

(١) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٧٥).

(٢) انظر: «معالم التنزيل» للبغوي (١/ ٧٨).

(٣) المصدر السابق، الموضع نفسه.

ثم أجاب قُدِّسَ سِرُّه: بأنَّ التقديرَ: وعن أبيٍّ أنَّه قال: قلتُ بلى، فكأنَّه لمَّا ذكرَ أنَّه روي عنه عليه السلام كذا، سأل سائلٌ: ماذا روي عن أبيٍّ؟ فأجاب بأنَّه روي عنه أنَّه قال: (قلتُ: بلى)، لكنَّه اقتصرَ في العبارةِ[1].

وأمَّا ما قيل: إنَّ الظاهرَ أنَّ أبا هريرةَ رضي الله عنه أجاب بقولِه: (بلى يا رسولَ اللهِ!) شوقاً إلى بيانِه وإن كان المخاطبُ أبيًّا رضي الله عنه؛ لعلمِه بأنَّ المخاطبَ في مثلِ ذلك غيرُ متعيِّنٍ، وإنَّما وقعَ الخطابُ له اتِّفاقاً؛ فهو مخالفٌ للروايةِ، مع استلزامِه لسوءِ الأدبِ، والله أعلم.

قوله: **(إنَّها السَّبعُ المَثَاني)** إشارةٌ إلى تفسيرِ قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِى وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ﴾ [الحجر: ٨٧]، فـ **(القرآنُ العظيمُ)** في الحديث الشريف مرفوعٌ على أنَّه معطوفٌ على قوله: (السَّبعُ المثاني)[2]، وقوله: **(الذي أُوتِيتُه)** بضم التاء صفةٌ له، فيلزمُ حينئذٍ كونُ (القرآن العظيم) أيضاً خبراً لـ (إنَّ)، ومحمولاً على الفاتحة، وهذا يستلزمُ أن يكونَ المرادُ بـ (القرآن العظيم) أيضاً الفاتحةَ.

إلا أنَّ المصنفَ قال في تفسيرِ الآيةِ: إنْ أُريدَ بـ (السَّبع المثاني) الآياتُ أو السُّوَرُ

---

(١) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٧٥).

(٢) عَنْ أَبِي سَعِيدِ بْنِ المُعَلَّى، قَالَ: كُنْتُ أُصَلِّي فِي المَسْجِدِ، فَدَعَانِي رَسُولُ الله ﷺ فَلَمْ أُجِبْهُ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ الله، إِنِّي كُنْتُ أُصَلِّي، فَقَالَ: «أَلَمْ يَقُلِ اللهُ: ﴿ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾» [الأنفال: ٢٤]، ثُمَّ قَالَ لِي: «لَأُعَلِّمَنَّكَ سُورَةً هِيَ أَعْظَمُ السُّوَرِ فِي القُرْآنِ، قَبْلَ أَنْ تَخْرُجَ مِنَ المَسْجِدِ»، ثُمَّ أَخَذَ بِيَدِي، فَلَمَّا أَرَادَ أَنْ يَخْرُجَ، قُلْتُ لَهُ: أَلَمْ تَقُلْ لَأُعَلِّمَنَّكَ سُورَةً هِيَ أَعْظَمُ سُورَةٍ فِي القُرْآنِ؟، قَالَ: «﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢]؛ هِيَ السَّبْعُ المَثَانِي، وَالقُرْآنُ العَظِيمُ الَّذِي أُوتِيتُهُ».
أخرجه البخاري في كتاب تفسير القرآن، باب ما جاء في فاتحة الكتاب، (٤٤٧٤).

فمِن عطفِ الكلِّ على البعضِ، أو العامِّ على الخاصِّ، وإن أريدَ به الأسباعُ فمِن عطفِ أحدِ الوصفَين على الآخَرِ. انتهى[1].

ففي هذا الحديثِ إشارةٌ إلى توجيهٍ آخرَ في الآيةِ بأنْ يرادَ بـ (القرآن العظيم) أيضاً الفاتحةُ بناءً على أنَّ الفاتحةَ أمُّ القرآنِ ومُجمَلُه، فكأنَّه القرآنُ كلُّه، ويكون العطفُ أيضاً من عطفِ أحدِ الوصفين على الآخرِ، فاتِّباعُ جوامعِ الكَلِمِ هو الأَولى.

* * *

(١) انظر: «تفسير البيضاوي» (٣/ ٢١٧).

وعن ابنِ عبَّاسٍ رضيَ الله عنهُما قالَ: بيْنَا رسولُ الله ﷺ جالسٌ إذْ أتاهُ ملكٌ فقالَ: «أبشرْ بنورينِ أُوتِيتَهما لم يُؤتَهما نبيٌّ قبلَكَ: فاتحةُ الكتابِ، وخواتيمُ سورةِ البقرةِ، لن تقرأَ حرفاً منهما إلا أُعطِيتَهُ».

قوله: (وعن ابن عباسٍ رضي الله عنهما) رواه محيي السنَّة في «تفسيره»[١]، ورواه مسلمٌ أيضاً لكنَّه بلفظٍ آخرَ.

قوله: (إذْ أتَاه ملَكٌ)؛ أي: من الملائكةِ غيرُ جبريلَ عليه السلام؛ لأنَّ لفظَ «مسلم»: بَيْنَا جبريلُ عندَ النبيِّ ﷺ إذ سمِعَ نَقِيضاً من فوقِه، فرفعَ رأسَه، فقال: هذا بابٌ من السَّماءِ فُتِحَ لم يُفتَحْ قطُّ إلا اليومَ، فنزلَ منه مَلَكٌ، فقال: هذا ملَكٌ نزَلَ إلى الأرضِ لم ينزِلْ قطُّ إلا اليومَ، فسلَّمَ فقال: أَبشِرْ بنُورَينِ، الحديثَ[٢].

و(النَّقِيضُ): بالنون والقاف والياء التحتية والضاد المعجمة، صوتٌ كصوتِ البابِ إذا فُتِحَ، ومعنى (أبشِرْ) أي: صِرْ ذا بِشارةٍ.

وقوله: (بنُورَينِ)؛ أي: بأمرَينِ باطنُهما نورٌ يتلألأُ في قلب العارفِ وينوِّرُه، فإنَّ العلمَ وما هو حكمةٌ فهو في موطنِ المثالِ والملكوتِ نورٌ كما أنَّ الجهلَ وما هو بدعةٌ فهو في ذلك الموطنِ ظلمةٌ، ولذا يقول المنافقون والمنافقاتُ للذين آمنوا: ﴿انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾ [الحديد: ١٣].

---

(١) انظر «معالم التنزيل» للبغوي (١/ ٧٩).

(٢) رواه مسلم في «صحيحه»، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضل الفاتحة وخواتيم سورة البقرة والحث على قراءة الآيتين من آخر البقرة (٨٠٦).

وقوله: (**أُوتِيتَهما لم يُؤتَهما نبيٌّ قبلَكَ**) يعني أنَّ ذينِكَ النُّورَينِ ممَّا خصَّكَ اللهُ تعالى واصطفاك بهما من بينِ الأنبياءِ والمرسَلين، أحدُهما (**فاتحةُ الكتابِ**)؛ أي: هذه السورةُ بتمامها، (و) الآخرُ: (**خواتيمُ سورةِ البقرةِ**) من قوله: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ﴾ إلى آخر السورة.

وقيل: سُمِّيَا نُورَينِ؛ لأنَّ جميعَ الحروفِ النُّورانية على ما ذكروا موجودةٌ فيهما، وهي الحروفُ المقطَّعة التي في أوائل السُّوَر القرآنيَّة، وهي أربعةَ عشرَ حرفاً بعد طرحِ المكرَّرات[1]، والله أعلم.

وقوله: (لن تقرأَ حرفاً منهما)؛ أي: مِن ذَينِكَ النُّورَين، والمخاطبُ وإن كان هو النبيَّ ﷺ بحسَبِ الظاهرِ، لكنَّه بحسَبِ الحقيقةِ عامٌّ لجميع الأمَّة.

ومعنى قوله: (إلا أُعطِيتَه) إلا أُعطِيتَ ثواباً لأجلِ قراءةِ ذلك الحرفِ سوى الثوابِ الذي أُعطِيتَ لأجلِ قراءةِ كلماتِها المؤلَّفةِ منها، وسوى ما أُعطِيتَ لأجلِ قراءةِ مجموعِ كلٍّ واحدٍ منهما.

فلا يردُ: أنَّ هذا مشتركٌ بينَ جميعِ القرآنِ، فإنَّ جميعَه بحيثُ لن تقرأَ حرفاً منه إلا أُعطِيتَ ثوابَ ذلك الحرفِ.

لأنَّا نقول: نعم، لكن في ضمن ثوابِ المجموعِ، كذا حقَّقه بعضُ المحقِّقين.

وقال المولى خسرو وغيره: أي أُعطِيتَ بقراءته من الثوابِ الجزيلِ ما لا يُحصِيه إلا اللهُ، أو لن تدعوَ بحرفٍ منهما فيه الدعاءُ نحو: ﴿ٱهْدِنَا﴾ ﴿وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] إلا أُجِبتَ.

وفيه أنَّ هذا تخصيصٌ بلا حاجةٍ، وتعميمٌ بلا طائلٍ؛ لأنَّ الغرضَ وجهُ

---

(١) يجمعها قولنا: (نص حكيم له سر قاطع).

اختصاصِهمـا مـن بين جميـعِ القـرآنِ، وهو لا يحصـلُ بما ذكـرَ؛ لاشـتراكِ غيرِهما فيـه، فليتأمَّل.

وقال بعضُهم: الضميرُ في (أُعطِيتَه) راجعٌ إلى (حرفاً)، والمعنى: إلا أُعطِيتَ ذلك الحرفَ المقروءَ تتصرَّفُ به في ملكِ اللهِ كما تشاءُ؛ إذ ليس الملكُ إلا مظاهرَ الأسماءِ، ومتصرَّفَ الحروفِ العاليات التي هي الملائكةُ المسمَّاةُ بها، فلو فُرِضَ تعلُّقُ القراءةِ بالحروفِ التي هي غيرُ النورانيَّةِ أُعطِيَ تلك الحرفَ أيضاً، فيكونُ متصرِّفاً بها في جميعِ الممالكِ خيراً وشرًّا، وهذا المعنى هو المقصودُ. انتهى.

وفيه أنَّه إذا كان تعلُّقُ القراءةِ بالحروفِ مطلقاً موجِباً لإعطاء ملكِ الحروفِ المفضِي إلى التصرُّفِ بها كما اعترفَ به لم يكنْ لاختصاصِهما وجهٌ من بينِ جميعِ الحروفِ النورانيَّة موجودةً فيهما؛ لأنَّ السُّوَرَ الطِّوالَ يوجدُ فيها جميعُ الحروفِ نورانيَّةً وغيرَ نورانيَّةٍ، فيتصرَّفُ بقراءتها في جميعِ الممالكِ خيراً وشرًّا كما اعترفَ به، ولا شكَّ أنَّ هذا أعلى من التصرُّفِ في مظاهرِ الحروفِ النورانيَّةِ خيراً؛ لأنَّ كلَّ ما هو شرٌّ فهو متضمِّنٌ لخيرٍ كثيرٍ على ما تقرَّرَ في محلِّه.

وقال الطِّيبيُّ: أراد بالحرفِ الطَّرَفَ، فإنَّ حرفَ الشيءِ طرَفُه، وكنَى به عن كلِّ جملةٍ مستقلَّةٍ بنفسها، وقوله: (إلا أُعطِيتَه)؛ أي: أُعطِيتَ ما اشتملَتْ عليه تلك الجملةُ من المسألةِ كقوله: ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴾، وكقوله: ﴿غُفْرَانَكَ﴾، وكقوله: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ﴾، ونظيره، ويكون التأويلُ فيما ليس من هذا القَبيل من حمدٍ وثناءٍ أن يُعطَى ثوابَه[1].

***

(1) انظر: «الكاشف عن حقائق السنن» للطيبي (5/ 1647).

وعن حُذيفةَ بنِ اليمانِ: أنَّ رسولَ الله ﷺ قال: «إنَّ القومَ لَيبعثُ اللهُ عليهم العَذابَ حَتْماً مَقضيّاً، فيقرأُ صبيٌّ من صِبيانِهم في الكُتَّابِ: الْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعالَمِينَ فيسمعُه الله فيرفعُ الله تعالى عنهم العذابَ بذلكَ أربعينَ سنةً».

قوله: **(وعن حذيفةَ بنِ اليمانِ رضي الله عنه)** أخرجه الثعلبيُّ في «التفسير»[1] بإسنادٍ في راويه قدحٌ، فإنَّ الشيخَ زينَ الدينِ العراقيِّ قال: في سندِه أحمدُ بنُ عبدِ الله[2]، ومأمونُ بن أحمدَ الهرويُّ[3]، وهما كذَّابان، وهذا الحديثُ من وضعِ أحدِهما، فهو موضوعٌ[4].

وكذا ذكره الإمام السيوطيُّ[5].

وبالجملة المرويُّ عن حذيفةَ أنَّه قال: **(إنَّ القومَ)**؛ أي: قوماً من الأقوامِ **(لَيبعَثُ اللهُ عليهم)** بسببِ شؤمِ معاصيهم الموجِبةِ لحلولِ الغضَبِ عليهم **(العذابَ)** الذي استحقُّوه **(حَتْماً)**؛ أي: واجباً أوجَبَه على نفسِه؛ لإغضابِهم إيَّاه **(مقضيًّا)**؛ أي: تعلَّقَ به قضاءُ اللهِ في الأزَلِ، أو قُدِّرَ وسُطِرَ في اللوحِ.

---

(١) في النسخ: (في السيرة)، والصواب ما أثبت.

(٢) هو أبو علي أحمد بن عبد الله بن خالد التيمي العبسي الجويباري، من أهل هراة، دجال من الدجاجلة، كذاب يروي عن ابن عيينة ووكيع وأبي ضمرة وغيرهم من ثقات أصحاب الحديث، ويضع عليهم ما لم يحدِّثوا. انظر: «المجروحين» لابن حبان (١/ ١٤٢).

(٣) هو مأمون بن أحمد السلمي الهروي، عن هشام بن عمار، قال ابن حبان: دجَّال. قلت: أخذ عن الجويباري، وله طامَّات وفضائح. انظر: «المغني في الضعفاء» للذهبي (٢/ ٥٣٩).

(٤) انظر: «الفتح السماوي» للمناوي (١/ ١١٩).

(٥) انظر: «نواهد الأبكار» للسيوطي (١/ ٢٥٢).

(فيقـرأُ صبـيٌّ مـن صِبيانِهـم في الكُتَّـابِ) بضـم الكاف وتشـديد التـاء، جمعُ كاتـبٍ، وقـد يُطلَـقُ علـى المكتـبِ أيضـاً، وهو المـرادُ هاهنـا على مـا أفاده السـيِّدُ السَّـنَدُ قُدِّسَ سِـرُّه[1].

ويوافقُه ما في «الصحاح»: الكُتَّابُ والمكتبُ واحدٌ[2].

لكنْ خطَّأَه صاحبُ «القاموس» حيثُ قال: الكُتَّابُ كرُمَّانٍ: الكاتبون، والمكتبُ كمَقعَدٍ: موضعُ التعليمِ، وقولُ الجوهريِّ: الكُتَّابُ والمكتبُ واحدٌ غلطٌ، والجمعُ كتاتِيبُ، وسهمٌ صغيرٌ مدوَّرُ الرأسِ يتعلَّمُ به الصبيُّ الرميَ، وجمعُ كاتبٍ. انتهى[3].

فهـو علـى ما فـي «القاموس» إمَّا اسـمُ جمـعٍ كرُمَّـانٍ، أو جمعُ كاتـبٍ، فقد تبعَ صاحـبُ «القامـوس» في هـذه التخطئةِ المبرِّدَ حيـثُ خطَّأَ إطلاقَه علـى المكتَبِ[4].

لكـنْ قـال السـيِّدُ السـنَدُ قُـدِّسَ سِـرُّه: ورُدَّ تخطئةُ المبـرِّدِ بنقـلِ الليثِ إيَّـاه[5]، فإمَّـا أن يكـونَ حقيقـةً بالاشـتراكِ، أو مجـازاً؛ لأنَّـه موضـعُ الكُتَّـابِ بمعنـى الكَتَبةِ جمعِ كاتـبٍ[6].

وقوله: (﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾) منصوبُ المحلِّ على أنَّه مفعولُ (يقرَأُ)؛ أي: فيقرأُ صبيٌّ من صِبيانِهم هذه السورةَ الكريمةَ في المكتبِ (**فيسمعُه الله**) سمعَ قبولٍ ورِضاً عن ذلك الصبيِّ المعصومِ، (**فيرفعُ اللهُ تعالى**)؛ أي: يؤخِّرُ (**عنهم العذابَ**

---

(١) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٧٥ ـ ٧٦).

(٢) انظر: «الصحاح» للجوهري (مادة: كتب).

(٣) انظر: «القاموس المحيط» للفيروزأبادي (مادة: كتب).

(٤) انظر: «تهذيب اللغة» للأزهري (مادة: كتب).

(٥) انظر: «تهذيب اللغة» للأزهري (مادة: كتب).

(٦) انظر: «حاشية الشريف على الكشاف» (ص: ٧٦).

بذلك)؛ أي: بسببِ ذلك المقروءِ، فقولُه: (العذابَ) منصوبٌ على أنَّه مفعولُ (يرفعُ)؛ أي: يرفعُ ذلك العذابَ المحتومَ المقضيَّ عن ذلك القومِ ببركةِ قراءةِ ذلك الصبيِّ هذه السورةَ في المكتبِ.

وقوله: (أربعينَ سنةً) ظرفٌ لـ(يرفعُ)؛ أي: لا يرفعُ ذلك العذابَ رأساً، بل يؤخرُ هذه المدَّةَ، ثم يحلُّ عليهم ليقضيَ اللهُ أمراً كان مفعولاً.

ففيه إشارةٌ إلى أنَّ القضاءَ المحتومَ لا يقبلُ التغييرَ؛ إذ لا رادَّ لما قضى، والتأخيرُ إلى يومِ الوقتِ المعلومِ لا ينافي ذلك، بل يحقِّقُه كما قال عز وجل: ﴿وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِلَىٰ أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ لَّيَقُولُنَّ مَا يَحْبِسُهُ ۗ أَلَا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ﴾ [هود: ٨]، فما قيل: فيه إشعارٌ بأنَّ القضاءَ المحتومَ يقبلُ التغييرَ فقد غيَّرَ الكَلِمَ عن مواضعِها[1].

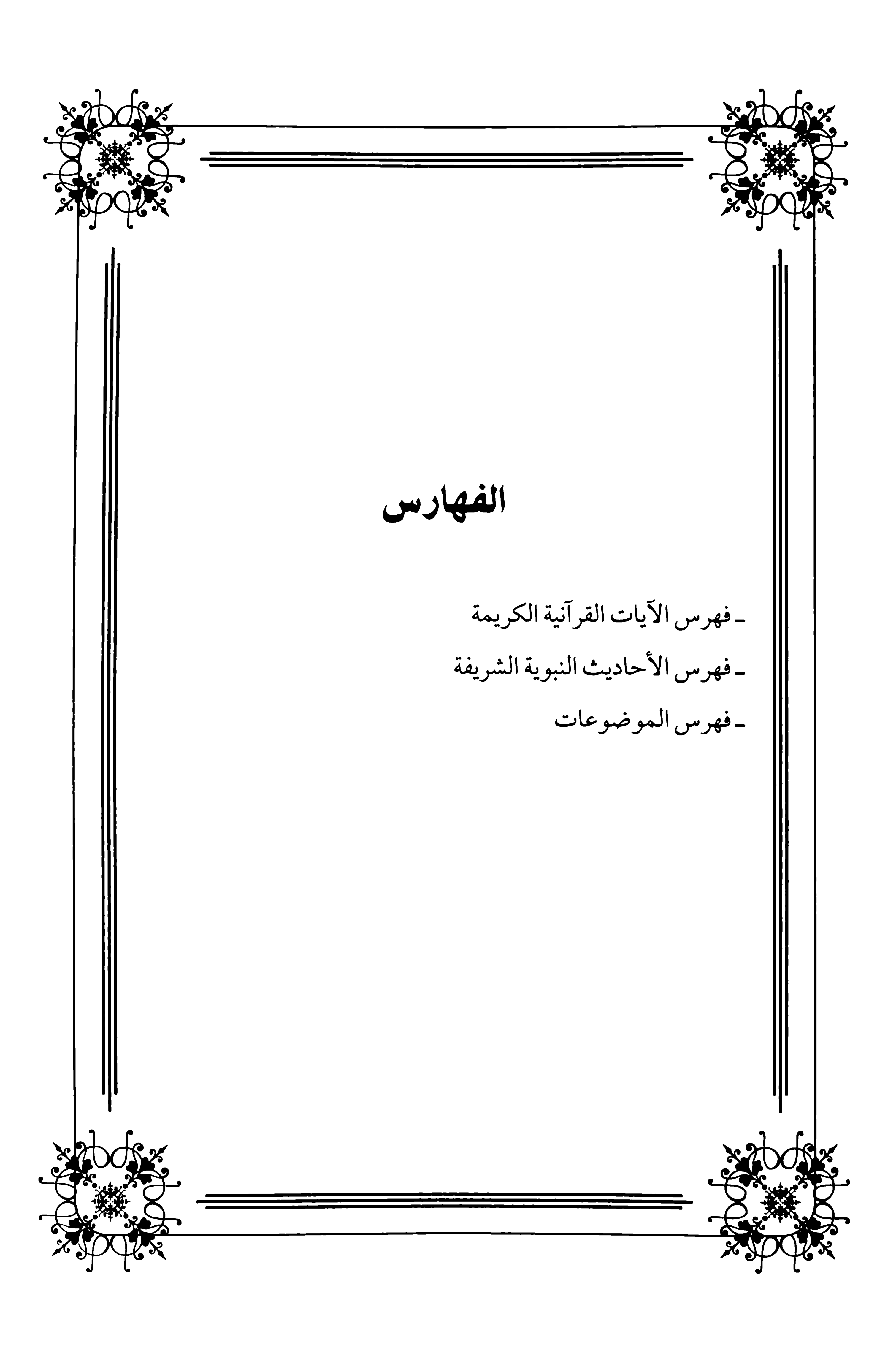
قد وقع الفراغ عمَّا يتعلَّق بتفسير سورة الفاتحة الكريم بعون الله تعالى وتوفيقه وتيسيره يومَ السبت التاسع من شهر الله المحرَّم المنخرط في سلك شهور سنة أربع وأربعين ومئة وألف من هجرة من يأخذ العفو ويأمر بالعرف، على يد جامعه الفقير إلى عناية ربه القدير أبي محمد عبد الله بن محمد المدعو بيوسف أفندي زاده، كتب الله لهم الحسنى وزيادة، وجعل هذا الجمعَ ذُخراً له ليوم الجمع الذي لا ريب فيه، بحرمة النبيِّ النبيه، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، ومَن تبِعَهم بإحسان إلى يوم الدين، آمين يا رب العالمين.

رمضان سنة (١١٤٦هـ) تمت، وتم المقابلة بأصله، الحمد لله رب العالمين في شوال سنة (١١٤٦هـ).

***

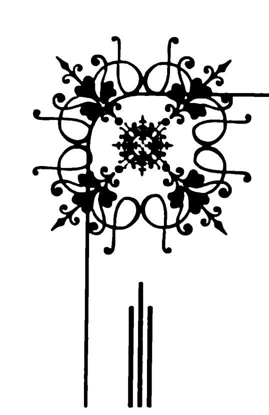
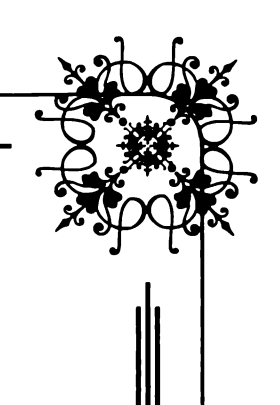
---

(١) هنا تنتهي النسخة الخطية المرموز لها بـ(ب).



الفهارس

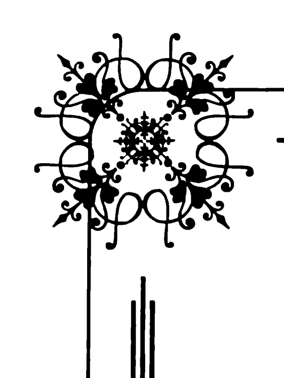
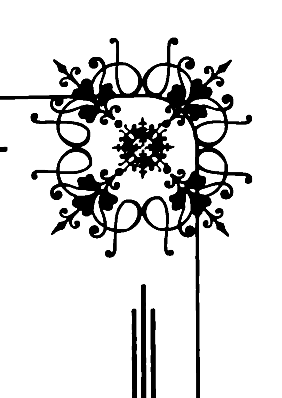
- فهرس الآيات القرآنية الكريمة
- فهرس الأحاديث النبوية الشريفة
- فهرس الموضوعات

فهرس الآيات القرآنية الكريمة

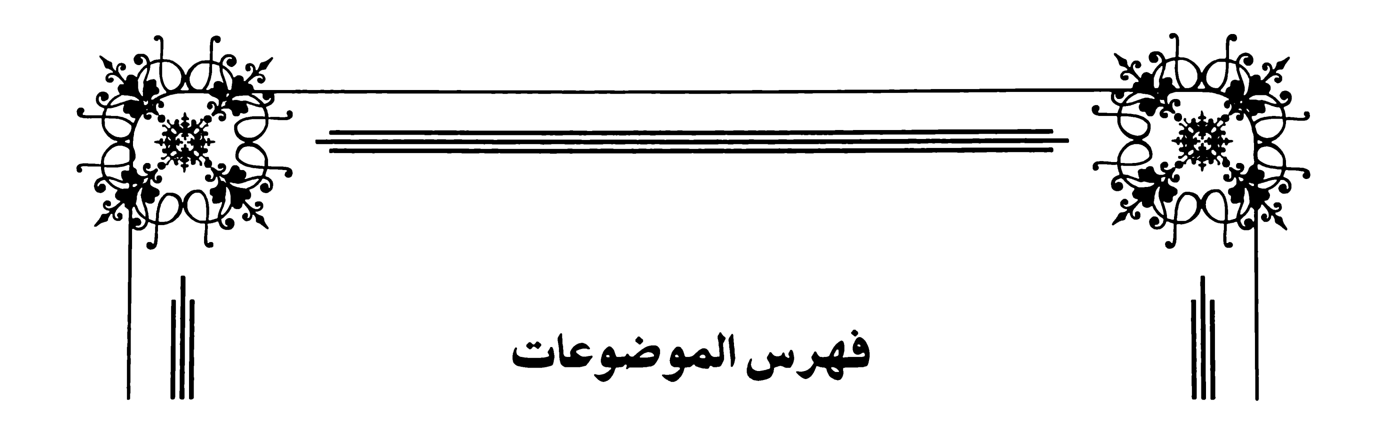
الآية	رقم الآية	الصفحة
الكافرون		
﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ۝١ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾	١ـ٢	٢٦٥
العلق		
﴿بِٱلنَّاصِيَةِ ۝١٥ نَاصِيَةٍ كَٰذِبَةٍ﴾	١٥ـ١٦	٣٧١
الناس		
﴿مَلِكِ ٱلنَّاسِ﴾	٢	٢٠٨

* * *

فهرس الأحاديث النبوية الشريفة

* * *



فهرس الموضوعات

***